FR. FRANCISCI DE SYLVESTRIS
FERRARIENSIS O. P.
COMMENTARIA
IN LIBROS QUATUOR CONTRA GENTILES
S. THOMAE DE AQUINO

EDITIO NOVISSIMA
AD FIDEM ANTIQUIORIS EXEMPLARIS IMPRESSA
NOVOQUE ORDINE DIGESTA
CURA ET STUDIO IOACHIM SESTILI
S. TH. DOCTORIS.

VOLUMEN. I.

ROMAE
Sumptibus et Typis
Orphanotrophii a S. Hieronymo Aemiliani
MDCCCXCVII.

Quod Summae Theologicae elucidandae contulit Cajetanus, Summae Angelici Magistri contra Gentiles contulit Ferrariensis. Cujus Commentarius, cum ad faciliorem usum redigi a doctis viris plurimum desideraretur, novae editioni ejus, nunc auspicato inceptae, fausta quaeque a Deo Optimo Maximo, fausta ab hominibus adprecamur.

Datum ex Aedibus nostris
Idibus Sextilibus MDCCCXCVII

Lucidus Maria Cardinalis Parocchi
SS. D. N. LEONIS PP. XIII.
in Urbe Vicarius

DE S. THOMAE DOCTRINA

DEQUE NOVAE HUJUS EDITIONIS RATIONE

EDITORIS PRAEFATIO

Aquinatis Sapientia, in antiquitate, fere nihil extat aptius nostrorum temporum malis sanandis. Malum siquidem veluti capitale est, quod homines fallaci quadam scientia imbuti, abalienato a fide animo, solam sibi esse magistram ac ducem rationem profiteantur; ad hoc autem principium evertendum nihil est opportunius conceptione illa altissima, quae veluti Aquinatis characteristica, rationis religionisque concordiam elegantissime refert, et omni sua luce refulget in Opere *Contra Gentiles* quod Ferrariensis commentario adornatur. Et quod ita sit, una simul conferre sufficiat quae Thomas, ingenio fere divino, sex ante saeculis disseruit a prooemio laudati operis, cum iis quae Vaticana Synodus postea declaravit docuitque de Revelatione, de Deo Creatore, de fide et ratione; adversus huius saeculi fallacem atque inanem philosophiam.

Rei periculum facere praestat ex uno selecto documento Libri 1. c. 7, in quo ita scribit Angelicus: « *Quamvis veritas fidei christianae, humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt* ». et rationem adducit: « *quia solum falsum, vero contrarium est* » et quia: « *Principiorum naturaliter notorum cognitio,*

nobis divinitus est indita, quum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina Sapientia continet. Quidquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinae Sapientiae contrarium. Ea igitur quae, ex revelatione divina, per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria: nisi dicatur quod Deus doceat ficte, quod nefas est dicere.

Et Vaticana Synodus, Sessione III. *Const. de fide Catholica* c. 4. docet: « *Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest: cum idem Deus qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit. Deus autem negare seipsum non possit, nec verum vero unquam contradicere. Omnem igitur assertionem veritati illuminatae fidei contrariam, omnino falsam esse definimus.* »

Unde quemadmodum Patres Tridentini, una cum Scripturae Sanctae codicibus et Pontificum Maximorum decretis, *Theologicam Summam* Thomae Aquinatis, super altari patere voluerunt unde consilium, oracula peterentur; simili ratione credendum est, Vaticanos fecisse Patres da *Summa contra Gentiles*; cum fere ad verbum Thomae doctrina, quae spectatis temporum adjunctis, magis rebus definiendis videbatur opportuna, usi sint. Quam maximam laudem Thomae propriam nec cum quopiam ex doctoribus catholicis communicatam, in apertum proferre voluit Sapientissimus Pontifex LEO XIII. Quem Deus, Ecclesiae diu sospitet.

Ipse autem Pontifex, instaurationem scientiae Christianae ad Angelici Doctoris mentem in Encyclica *Aeterni Patris*, commendans, Episcopos monet provideant, ut: « *Sapientia Thomae ex ipsis ejus fontibus hauriatur, aut saltem ex iis rivis, quos ab ipso fonte deductos, adhuc integros et illimes decurrere, certa et concors doctorum hominum sententia est* ». Porro, quod illorum rivorum nomine intelligat Pontifex avitam traditionem Thomisticae scholae quae in Dominiciana familia viget et decurrit per clarissimos antiquitatis interpretes, a nemine ambigi potest: in litteris enim ad Cardinalem de Luca, Sacro Consilio studiis regundis Praefectum, editioni Operum S. Thomae innuens, mentem suam aperit dicens: « *Conunctim vero edendas curabimus clarissimorum eius* (Thomae) *interpretum, ut Thomae de Vio Cardinalis Cajetani et* Ferrariensis *lucubrationes,*

per quas, tamquam per uberes rivulos, tanti viri doctrina decurrit, » Et in *Motu proprio* Patribus Cardinalibus editioni curandae praepositis, inquit: « *Prospiciant, ut omnia ac singula Angelici doctoris Opera integra prodeant, additis clarissimorum Interpretum Thomae de Vio Cardinalis Cajetani in Summam Theologicam et* FRANCISCI DE SYLVESTRIS FERRARIENSIS *in summam contra Gentiles commentariis* »

Nullum igitur manet dubium de mente Pontificis; inter clarissimos Thomae interpretes et rivos integros et illimes, ab ipso fonte deductos, Ferrariensis elucet. Ferrariensis siquidem, cujus opus, doctissimis cujusque aetatis viris, maxime acceptum fuit, in suam et sapientum utilitatem aquam illam salientem, arte eximia ab ipso fonte derivavit, et ex Aquinatis thesauro praetiosissimas in lucem protulit margaritas quibus exornatur catholica fides. Ipse enim fidelissime refert harmoniam illam et concentum, rationem inter atque fidem, tam sapientissime ab Aquinate expressum; nec non practice demonstrat quae, Aquinatis principia, Christiano Doctori argumenta validissima suppeditent, et quantopere inservire possint ad recentiores, aetatis nostrae, errores quamplurimos refellendos et radicitus extirpandos.

Quapropter nos, Thomisticae sapientiae studiis addicti, hujus doctrinae cultoribus rem gratissimam facturos confidimus, si rivum hunc alterum illius sapientiae, liberius faciliusque decurrere fecerimus, novam Ferrariensis curantes editionem, quae emendatissima sit, et, voluminum commoditate, ad usum apta, facilique sumptu parari possit.

Viri siquidem praestantissimi commentaria, ducentis et amplius abhinc annis nuspiam impressa, summa raritate haberi, magnoque sumptu comparari. Huc accedit, quod pristinae editionis, si quae obtineri possint exemplaria, gothicis, aut minutioribus litterarum formis cusa, textu insuper ita confuse disposito, quod multos a lectione retrahant, utpote quae simul oculos mentemque fatigant.

Ideoque nos, operae praetium facturos putavimus, si ita editionem paraverimus, ut ipsa typica distributione, ordo et processus litterae, legentis quasi oculis pateat. Et ad hoc nihil studii et laboris intentatum linquimus. Qua etiam de causa, quandoque titulos quam

brevissimos alicujus quaestionis, textui addere atque inserere curavimus, uncis tamen fractis inclusos.

In hac vero editione curanda, Veneta, anni MDXXIIII, quae prima ex autographo habetur impressa, praecipue usi fuimus.

Quod etsi S. Thomae littera, una simul cum Ferrariensis subiectis commentariis, ad doctrinae intelligentiam sibi mutuam praestent opem, tamen, ne voluminum moles et praetium nimis excrescerent, commentaria sola seorsim et sine textu edenda satius esse duximus. Cum caeteroquin in omnium fere manibus Contra Gentiles libri nunc terantur, atque optima extent et vulgatissima exemplaria novissime edita quae, tenui adhuc praetio, venalia prostant.

Volumina igitur quae, Deo favente, publicae luci committimus eo consilio edita ut longe lateque fluat Angelici Doctoris excellens sapientia, humanissimo exceptura esse animo confidimus, gavisi, nos adjumenti aliquid ad optima studia excolenda contulisse.

Romae, Nonis Sextilibus die sacro Dominico Patri
Anno MDCCCXCVII.

Ioachim Sestili
S. Th. Doctor.

DE FERRARIENSIS VITA ET SCRIPTIS

FRANCISCUS SILVESTER Italus, Ferrariensis patria, a qua et saepius nominatus; Magister Generalis Ordinis Praedicatorum XL; ex illustri Silvestrorum gente Tarvisio originem ducente, natus est circa annum 1474, et adolescens litteris humanioribus apprime instructus, Ordini se devovit in patria, in coenobio S. Mariae Angelorum congregationis utriusque Lombardiae anno 1488, aetatis, 14. Studiis mox applicitus, inter sodales non parum emicuit ingenio, dicendi facilitate, diligentia. Artes primum, tum et theologiam in variis congregationis suae studiis professus, anno 1507 in comitiis Ordinis, Papiae habitis, studentium magister in Gymnasio Bononiensi institutus fuit pro anno sequenti. Tum lectis ibidem cum Chrysostomo de Casalis sententiis, ingenti auditorum concursu et plausu; in comitiis Ordinis Neapoli, anno 1515 gradum licentiati consecutus est, et eodem anno laurea magisterii insignitus, academiaeque Bononiensis albo inscriptus et aggregatus anno 1516. Priorem egit postea, in domo sua natali, tum et Bononiae, ex quo, anno 1519 assumptus est Mediolani totius congregationis suae vicarius generalis. Eo munere, biennium de more functus, regens studii Bononiensis institutus est, quod officium quibusdam annis gessit, donec magistro Ordinis Garsia de Loaysa ad sedem Oxomensem evecto, vicarius generalis Ordinis a Clemente Papa VII, selectus est et datus, ac tandem in comitiis Ordinis ad Pentecostes vigiliam die 3. Iunii anno 1525 Romae coactis, communi suffragio, Ordinis magister electus est et salutatus.

Ad provincias exinde lustrandas se accingens, Italiam primo, regnumque Neapolitanum invisit, tum et Gallias petivit ubi capitulum ab eo celebratum fuit. Hinc per Franciam, Belgium ipsum aggressus est, et Atrebati aderat die 6. Iulii anni 1528, ubi graviores pro provincia Inferioris Germaniae, quam eximie laudat, ordinationes condidit et statuit. Hispanias tum cogitabat, eoque pergens in Armoricam eam ex itinere visitaturus sese transtulerat, at Redonis morbo correptus, inter manus B. M. Yvonis Mahieuc, ejus civitatis Episcopi, ex Ordine assumpti, et olim Annae a Britannia Francorum reginae, confessario, spiritum reddidit die 19, Septembris anni ejusdem 1528 aetatis 54. In aede sacra O. P. ibidem corpus ejus conditum fuit, funus accurante et celebrante eodem antistite.

Vir fuit sua aetate commendatissimus, de quo Leander (*fol. 141 b.*) sic scribebat anno 1515. *Franciscus Ferrariensis nostrae aetatis deliciae, vir optimi ingenii et ad quaeque intelligenda prodendaque accomodati. Non illi corporis optima habitudo aut forma deest, non facilitas, non humanitas quo ad se amandum omnes alliciat. Callet enim litteras Graecas et Latinas, logicam, philosophiam et theologiam. Quid loquar de eloquentia, quae ei peculiaris est. Quid de musica qua apprime delectatur. Unum, absit invidia verbo, dixerim rarus est, imo rarissimus homo. Soleo dicere in ipsum procreando omnes suas vires naturam congessisse.*

De Ferrariensi cum laudibus meminerunt: Lusitanus, Gozzeus, Razzius, Pius, Fernandez, Lopez, Fontana in Monum. Altamura et Rovetta; nec non; Possevinus, Miraeus, Bellarminus, Gaddius; Augustinus Superbi, Vossius de Histor. Lat. et alii plures.

Ejus opera praecipua haec sunt:

1. *In libros S. Thomae de Aquino contra gentes commentaria egregia et fusissima,* inquit Leander, iam anno 1516 confecta, sed quae ne tum praelo darentur, addit idem, *Horatianum illud solum obstabat, videlicet editio ne praecipitetur, sed nonum praematur in annum.*

Amplissima haec commentaria auctor Clementi VII Pont. Max. nuncupavit Bononiae anno 1524 quo primum Venetiis impressa fuere summa diligentia et expensis D. Lucae-Antonii Iunta Florentini curante F. Iordane de Brixia O. P., in folio, cum privilegiis Clementis VII. et senatus Veneti. Hanc editionem ignorasse videtur Echardus, qui, uti primam, indicat editionem quae prodiit Parisiis seorsim et sine textu S. Doctoris, anno 1552 in fol. post mortem auctoris.

Successive, aliae prodiere editiones, scilicet; Lugduni, ann. 1567, Antuerpiae, 1568. Venetiis, exeunte saeculo XVI. Romae, 1570 in editione Piana Opp. S. Thomae vol. IX: et tandem Parisiis anno 1660 edente Ioanne Nicolai duobus vol. in folio una cum opp. S. Thomae. Post Parisiensem editionem, quae omnibus est accuratior, nulla alia prodiit. — In prima Veneta laudata editione, post Ferrariensis nuncupatoriam, prostat Ioannis-Bapt. Egnatii Epistola ad lectorem, ubi de ipsius Ferrariensis opere sic pronuntiat vir doctissimus: « *Franciscus, ex praedicatoria familia, post Cajetanum Cardinalem facile princeps; qui commentarios in hoc opus* (in Summam Contra Gent.) *tam cultos, tam eruditos, tam planos elucubravit, ut nullus esse excusationi locus possit etiam a sacris litteris alienissimo, si posthac libenter hoc opus non lectitarit et in manibus frequenter habuerit. Tu igitur lector, experiere, facile legendo, et probabis non solum Chistianam pietatem debere Paulo, Augustino, Hieronymo, Thomae; sed nostrae quoque aetati plurimum, quae Ferrariensem in hac familia partum tam faustum ediderit.* »

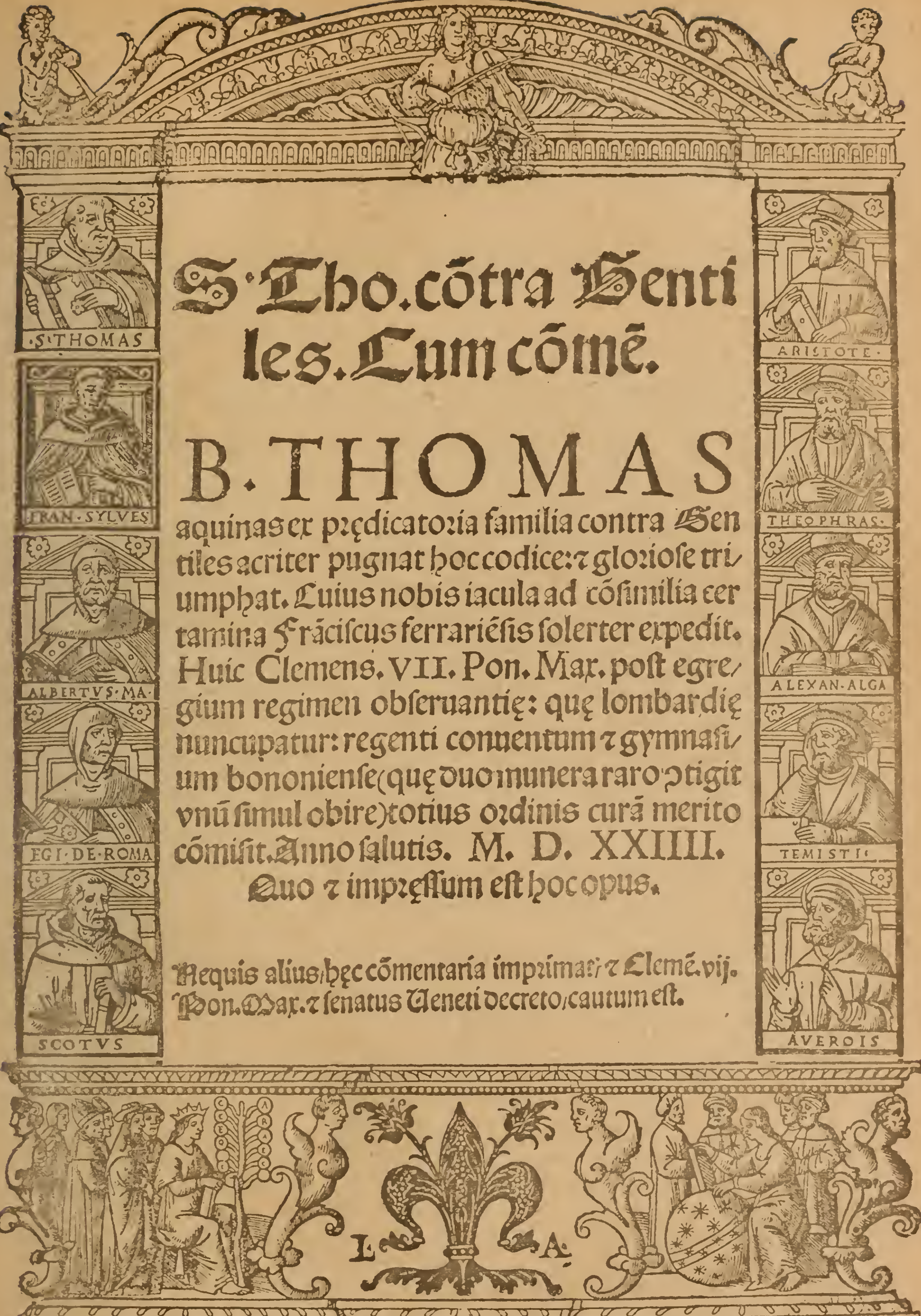
2. *Annotationes in libros posteriorum Aristotelis et S. Thomae.* Venetiis, Octav. Scoti. 1517. fol.

3. *Quaestiones luculentissimae in octo libros physicorum Aristotelis.* Romae. Bladii, 1577 in 4°. Venetiis Scoti 1619. in 4°.

4. *Quaestiones luculentissimae in tres libros de anima, Aristotelis.* Romae in 4° et Venetiis in fol. iisdem annis, cum Mathiae Acquarii additionibus.

5. *Apologia de convenentia institutorum Romanae Ecclesiae cum evangelica libertate; tractatus adversus Lutherum, Laurentio Card. Puccio Episc. Praenestino, O. P. protectori nuncupatus.* Romae 1525 et Venetiis in 4° et Parisiis 1552 in 16. — Opusculum stilo nitidiori, compto et nervoso scriptum, puriorique latinitate detersum.

(Cf. Quetif et Echard. *De Scriptoribus Ordinis Praedicatorum*).



S. Tho. cōtra Genti
les. Cum cōmē.

B. THOMAS
aquinas ex prędicatoria familia contra Gen
tiles acriter pugnat hoc codice: & gloriose tri
umphat. Cuius nobis iacula ad cōsimilia cer
tamina Frācīscus ferrariēsis solerter expedit.
Huic Clemens. VII. Pon. Max. post egre
gium regimen obseruantię: quę lombardię
nuncupatur: regenti conuentum & gymnasi
um bononiense (quę duo munera raro ꝯtigit
vnū simul obire) totius ordinis curā merito
cōmisit. Anno salutis. M. D. XXIIII.
Quo & impressum est hoc opus.

Nequis alius hęc cōmentaria imprimat: & Clemē. vij.
Pon. Max. & senatus Veneti decreto cautum est.

PRIMAE EDITIONIS FRONS. CUM FERRARIENSIS EFFIGIE
ADHUC EO VIVENTE IMPRESSA

AUCTORIS NUNCUPATORIA EPISTOLA

SANCTISSIMO PATRI CLEMENTI VII. PONT. MAX.

FRATER FRANCISCUS FERRARIENSIS ORDINIS PRAEDICATORUM, S. P. D.

Nemo, sanctissime Pater, tam sapiens est, quin alienae operae, alienique laboris indigeat. Beatissimus quippe is dicendus esset, qui solus sibiipsi sufficeret, suoque sibi ingenio, omnem posset scientiam comparare; sed humanae vitae imbecillitas tantam felicitatem non capit. Quare amplissimae iis habendae sunt gratiae, qui nostrae institutionis causa, se se in rerum investigatione exercuerunt, suaque inventa in aliorum commodum literis commendarunt. Nam, dum sibi scribendi desumpserunt curam, reliquos bonarum artium studiosos, improbo quodam et admodum gravi labore, magnaque animi anxietate, levarunt. Fuere autem hi profecto quamplurimi: sed ut Platonem, Aristotelem, Augustinum, Hieronymum, caeterosque antiquiores, qui famigeratissimi sunt, praetercam; Thomas Aquinas, divino vir ingenio atque, (ut ita dixerim) omnium horarum homo, tantum olei in nostram utilitatem consumpsit, ut parem illi, in quovis scientiarum genere, non facile alium reperias. Nam tam acute de natura, tam diligenter de moribus, tam sapienter de rebus divinis disseruit, ut si ejus libros (qui ferme innumeri sunt) familiares habeas, nihil sit ultra, quod scire desideres. Adde, quod ea omnia quae divine tractavit, mira quadam dicendi facilitate perscripsit, tamque videre animo, quam ea quae oculis cernuntur, facit. Peream, si unquam vel neglectam ab eo schedulam legerim, quae non me in ejus admirationem pertraxerit. Nunquam enim Thomam Aquinatem conveni, quin abierim doctior, ejusve amantior. At quamquam multa solertissime disputaverit, quibus (absit invidia verbo) ipsis etiam scientiarum auctoribus praestat; in istis ipsis tamen libris quos adversus gentium errores inscripsit, seipsum quoque visus est superasse. Proh, Deum Immortalem! Quid christianae reipublicae, quid nostrae fidei, quid humanae divinaeque philosophiae splendidius, luculentius, utiliusve afferri potuit? Ut enim suis eos coloribus pingam, sunt eruditi, sunt emuncti, sunt ingeniosissime eleborati, et ita divini, ut qui eos diligenti studio perlegerit, sibiipsi constanter polliceri queat, se, cum philosophorum, tum haereticorum omnium, perditissimi praesertim hominis, ne dicam immanissimae belluae, Martini Lutheri qui sub hanc nostram aetatem, christianae fidei nitorem foedius omnibus qui unquam ab orthodoxa

republica desciverunt, commaculavit; et maledicta extinguere et argumenta refellere quam facillime possit. Quo fit ut in eam, quam plerique probant, opinionem adducar, tunc hujusce operis anxiam curam tenuisse Thomam, cum ab Ludovico Francorum rege convivio familiariter exceptus, quasi e profundo experrectus somno, esse contra Manichaeos conclusum asseveravit. Tanto namque ardore animi in hostes fidei ferebatur ruebatque, ut in ea mentis cogitatione, qua pila, tela, ictus, quibus eos feriret, vestigabat, sibiipsis sensus constare non possent. Hosce ego libros posteaquam saepissime legi, legendoque prope detrivi, cum succi admodum plenos offendissem, explicare in animum induxi meum. Nam quum caetera Divi Thomae opera, plerique aetatis nostrae doctissimi viri, sed in primis Thomas Cajetanus, omnium ingeniosissimus hominum, Cardinei consessus, nedum familiae nostrae Praedicatoriae insigne ornamentum, suis commentationibus illustravit: unus hic qui contra gentes inscribitur liber, jacebat nullusque ad eum illustrandum apponebat manum. Quare ne solus neglectus, incultus, desertusque esset, quod mihi virium fuit, id omne in eo exornando profudi: non eo sane consilio, quod tam excelso, praeclaroque operi parem me praestare diligentiam posse confiderem, sed eo instituto, ut iis qui Thomae doctrinam observant, et aliquo prosequi desiderant officio, praemonstrarem quae ille nobis invigilavit, tam excocta esse quam succulenta, ac plene talia ut in illis suum quisque possit ingenium exercere. Caeterum quum mecum ipse cogitatione conquirerem cui hosce meos Commentarios nuncuparem, hucque atque illuc traheretur animus, ipsa sese mihi tua Sanctitas obtulit, cui jure optimo deberi viderentur. Nam cum hunc ipsum librum ad expurgandam omni sorde christianam fidem, divus Thomas ediderit; cui honestius quam Clementi VII. Pont. Max. dicandi erant? Cum enim Pontificum, regumque omnium Maximus sis, atque idcirco totius reipublicae christianae moderator, tui muneris est quid christianae fidei conveniat, quidue illi repugnet obstetque decernere: quo sane efficitur, ut mihi persuadere possim, nulla me ex parte a christiana fide in hoc opere concidisse, si abs te fuerit comprobatum. Hoc ipsum quoque mihi certo polliceri possum, si quid erravero, te mihi errata omnia facile condonaturum, quippe qui non solum Clemens, verum etiam clementissimus sis. Sed et istud me magnopere recreat, quod cum acerrimo omnibus in rebus sis judicio, hasce meas enarrationes probabunt multi, dum eos sub tuo nomine publicatos viderint, qui fortasse damnassent. Nihil enim tanto Pontifici qui rerum omnium expertissimus sit, dicandum fuisse existimabunt, quod non sit omni cura, studio, diligentia excultum atque perfectum: sicque ego de tua Majestate, deque excelso ingenio tuo, maximam mihi laudem, ac gloriam comparavero. Invenietur forte in hisce meis commentariis, quod non omnibus placeat (haec est enim humani ingenii conditio, ut quod unus probat alteri displiceat) sed tamen sum mihi ipse testis, nihil a me in hoc opere enarratum

esse quod non ex Thomae sententia fuisse crediderim. Quod sane si assecutus fuero, nunquam me laboris mei poenitebit; sin minus, hoc mihi saltem consolationis loco ponam, quod hisce meis, fortasse ineptiis, literarum studiosis conquirendae veritatis occasionem praestiterim. Accipito itaque Pont. Max. hanc mearum vigiliarum partem, quosque nomini tuo Commentarios nuncupavi; eo animo suscipito quo trado. Hoc enim mihi in maximis lucris posuerim, si eos Sanctitati tuae, vel mediocriter, fuisse gratos intellexero. Vale perpetuo felix.

Bononiae. Calendis Sextilibus MDXXIIII.

LIBER PRIMUS

CAPUT PRIMUM

PROOEMIUM

QUOD SIT OFFICIUM SAPIENTIS

Igitur, adversus Gentes volens tractatum edere S. Thomas, praemittit prooemium *novem capitibus* distinctum, in quo *tria* principaliter facit.

Primo enim suum propositum manifestat. *Secundo*, modum manifestandae veritatis, quam intendit, ostendit (*cap. 3°*). *Tertio*, ordinem procedendi in hoc opere tradit (*cap. 9°*).

Circa primum *duo* facit. *Primo*, praemittit quale sit sapientis officium. *Secundo*, quid in hoc libro intendat, deducit ex praemissis (*cap. 2°*).

Quantum igitur ad primum, *quinque* ponit *conclusiones*; quarum *prima* est:

Ad sapientem pertinet considerare finem. Probatur. Sapientes dicuntur qui res recte ordinant, et eas bene gubernant: sed omnium ordinandorum ad finem gubernationis et ordinis regulam, ex fine sumi necesse est; ergo sapientis est considerare finem. Major probatur: tum ex usu multitudinis, quem, in rebus nominandis, sequendum Philosophum censet (*2. Topic. c. 6.*); obtinuit enim ut tales sapientes dicantur: tum auctoritate Aristotelis (*1° Metaph*) ponentis,

quod sapientis est ordinare. — Minor vero, probatur dupliciter. *Primo*: tunc unaquaeque res optime disponitur, cum ad finem suum convenienter ordinatur, cum finis uniuscujusque sit bonum: supple: unumquodque autem optime disponitur cumconvenienter ordinatur ad bonum quod est sua ultima perfectio: ergo, etc. *Secundo*: in artibus videmus unam esse alterius gubernativam et quasi principalem, ad quam pertinet ejus finis: patet in medicinali quae arti pigmentariae principatur; sanitas enim, circa quam versatur, est finis omnium pigmentorum: patet etiam in arte gubernatoria navis respectu navifactivae; et in militari respectu equestris, et omnis bellici apparatus: quae omnes architectonicae nominantur; quasi principales artes, et eorum artifices, qui architectores vocantur, nomen sibi vindicant sapientum.

Circa primam probationem majoris advertendum: quod sapiens proprie dicitur qui de difficillimis, et altissimis causis per certitudinem considerat: ut patet ex Aristotele (*1° Metaph. et 6° ethic*). Sicque philosophi utuntur nomine sapientis. At quia ex hac ratione aliae conditiones sapientis consequuntur, de quibus, *1° metaphysicae*, Aristoteles facit mentionem, inter quas, una est recte ordinare et bene gubernare; ideo hanc, multitudo intuita in sapientem esse, nomen transtulit sapientis ad unumquemque recte res ordinantem: quem etiam prudentem dicere possumus, iuxta illud (*Prover. 10*): *Sapientia est viro prudentia.* Propter hoc dixit S. Thomas, quod usus multitudinis obtinuit, ut tales sapientes dicantur: quasi diceret: ista non est apud philosophos completa sapientis acceptio, sed apud multitudinem et vulgum.

Secunda conclusio est: **Ad sapientem simpliciter, pertinet considerare finem universi.** Probatur dupliciter: *Primo*, praedicti artifices singularium quarumdam rerum fines pertractantes, quia ad finem universalem non pertingunt, non dicuntur simpliciter sapientes, sed sapientes hujus vel illius rei juxta illud (*I. ad Corinth. 3°*): *Ut sapiens architecton fundamentum posui*: ergo illi soli, nomen simpliciter sapientis reservatur, cujus consideratio circa finem universi versatur. *Secundo*, sapientis simpliciter secundum Philosophum (*1° metaph. et 6° ethicor.*) est altissimas causas considerare; sed finis universi est causa altissima quae est etiam universitatis principium; ergo. etc.

Circa istam propositionem: *finis universi est etiam universitatis principium*: attendendum quod per hoc dictum, vult habere S. Thomas, quod primum agens et ultimus finis, non sunt duo distincta sed sunt unum. Nam cum alia agentia propter finem aliquem ab ipsis distinctum agunt, primum agens (ut inferius ostendetur), non propter aliquid aliud a se distinctum, sed propter seipsum tantum agit. Unde primum agens et ultimus finis realiter sunt idem.

Ex hoc autem haberi potest quomodo intelligenda sunt verba Philosophi (*2° Metaph.*) dum ait: quod *principia eorum quae sunt*

semper, necesse est esse verissima. Non enim sic accipienda sunt quasi velit plura esse principia realiter distincta eorum quae semper sunt, sed quia plura sunt sempiternorum principia, sola ratione distincta; scilicet, primum efficiens et ultimus finis: quas Philosophus, iuxta interpretationem S. Thomae hoc loco, altissimas causas vocat.

Tertia conclusio est: **Ad sapientiam simpliciter, pertinet circa considerationem veritatis principaliter insistere.** Probatur: Ad sapientiam simpliciter pertinet consideratio finis universi, per praecedentem conclusionem: sed finis universi est veritas: ergo, etc. Probatur minor; finem universi oportet esse bonum intellectus; sed haec est veritas: ergo, etc. Probatur major: finis uniuscujusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius; sed primus auctor et motor universi est intellectus, ut infra ostendetur (*lib. 2°*); ergo oportet ultimum finem universi esse bonum intellectus. Confirmatur primo, hoc signo, quod sapientia divina ad veritatis manifestationem venit in mundum, ut ipsa testatur cum ait: *Ego in hoc natus sum ut testimonium perhibeam veritati: (Ioan. 18)*. Confirmatur secundo, auctoritate Aristotelis dicentis: *primam philosophiam esse scientiam veritatis*: (*2° metaph*). Circa illationem conclusionis principalis adverte, quod supponit ratio, primum agens cujusque rei, intendere primo bonum suum, secundario autem bonum sui effectus: idcirco cum debuerit inferre S. Thomas: ergo finis ultimus universi est quem intendit intellectus, intulit: ergo est bonum intellectus, ut daret intelligere, idem esse quod intenditur primo a tali agente, et quod est ejus bonum.

Circa propositionem hanc assumptam in prima eadem ratione: *intellectus est primus auctor et motor universi;* advertendum est, quod dupliciter exponi potest. *Primo,* ut dicatur intellectus auctor et motor, tanquam virtus qua Deus produxit universum, sicut dicimus quod artifex producit artificiata per intellectum; et sic artificiatorum prima causa est intellectus artificis. Et hoc modo utique verum est, intellectum divinum esse auctorem et motorem universi. Nam cum Deus sit agens per voluntatem, et voluntas ad agendum ex aliqua apprehensione moveatur, oportet ut primum principium agendi ex parte Dei sit ejus intellectus. Et hac ratione utitur S. Thomas inferius (*Lib. 2° C. 23*) ad ostendendum quod Deus suos effectus per suam sapientiam producit. — *Secundo* potest exponi; quod intellectus est primus auctor et motor universi, non solum sicut *principium quo*, sed etiam sicut *suppositum agens.* Pro quo attendendum est, quod licet Deus sit substantia intellectualis sicut et aliae intelligentiae et homo; est tamen differentia inter ipsum et alia intellectualia; quia intellectualia creata, non sunt ipse intellectus, sed intellectus in ipsis est accidens additum eorum substantiae: et propterea non dicuntur proprie intellectus, sed tantum substantiae intellectuales sive habentes intellectum. Deus autem

non solum habet intellectum, sed est suus intellectus, sicut et omnia alia quae sunt in Deo, sunt ipsa divina substantia. Et ideo sicut potest dici quod Deus agit, ita potest dici quod intellectus divinus agit, et est auctor universi sicut suppositum agens. Licet autem uterque sensus habeat veritatem, secundus tamen, ex modo loquendi litterae, magis videtur intentus.

Circa istam propositionem in eadem ratione assumptam: *finis ultimus universi est veritas*; considerandum est, quod agens aliquando agit propter finem aut producendum aut acquirendum sibi; ut patet in sanante, aut in eo quod localiter movetur; aliquando vero agit propter finem praeexistentem multiplicandum, aut communicandum, vel manifestandum; sicut agens naturale agit propter suam formam communicandam. Non ergo veritas dicitur hic, esse finis universi, et bonum intellectus divini, quasi Deus, producendo universum, veritatem et intellectus perfectionem acquirat aut producat in esse; sed quia in productione universi intendit suam veritatem et manifestare et communicare. Cum enim intellectus divini veritas, quae est universi finis, nihil aliud sit, quam divini intellectus conceptio, quam natae sunt res imitari et adaequare; *dum producuntur res in esse, communicatur eis veritas divina*, in quantum formas accipiunt conceptioni divini intellectus similes et conformes.

Quarta Conclusio est: **Ad sapientiam pertinet considerare primam veritatem.** Probatur auctoritate Aristotelis, loco supra praeallegato (*2. Metaph*), dicentis: *primam philosophiam esse scientiam ejus veritatis quae est omnis veritatis origo*: scilicet, quae pertinet ad primum principium essendi omnibus. Nam veritas talis principii est omnis veritatis principium; cum ita sit dispositio rerum in veritate sicut in esse.

Adverte ex doctrina S. Thomae (*De Verit. q. 21. a. 1*). quod cum verum dicat ens perfectivum alterius secundum rationem speciei; verum, ut se tenet ex parte rei, convertitur cum ente, includit in sua ratione ens et addit illum respectum perfectivi. Ideo bene inquit Philosophus, quod *ita est dispositio rerum in veritate sicut in esse*; quia verum in ente fundatur, et ratio veri rationem entis concomitatur.

Confirmatur 3ª et 4ª conclusio simul, auctoritate *Prov.* 8. ubi dicitur: *Veritatem meditabitur guttur meum.* Veritas enim divina antonomastice dicitur veritas.

« *Qua praecisa ratione ultimus finis universi sit veritas, et primus auctor universi sit intellectus.* »

Circa praedicta in 3ª et 4ª conclusione **duo** occurrunt **dubia**. **Primum** est: licet voluntate, intellectus sit simpliciter prior; tamen voluntas, in ratione motivi, prior est intellectu juxta doctrinam S. Thomae (*Part.* 1ª *q. 82 a. 4°*). Producere autem res, est movere quoddam, vel quasi movere; ergo in rerum productione voluntas divina primum locum tenet et non intellectus: male ergo dicitur

quod primus auctor et motor universi est intellectus. **Secundum** dubium est: Ultimus finis rerum omnium creatarum, inferius (*Lib. 3°*) ponitur divina bonitas, ergo veritas non est ultimus finis universi ut hic dicitur.

Ad has difficultates respondendum est, incipiendo a *secunda*, quoniam ex ipsius solutione manifestior erit ad primam solutio.

Sciendum itaque *primo* quod sicut agentium inferiorum duplex est finis, ut dicitur *2ª 2ªᵉ q. 123, a 7.*, scilicet, *proximus* et *remotus*; et proximus est ut similitudinem suae formae in alterum inducat; ultimus autem est quodcumque bonum ex hoc sequens, si sit intentum: ita divini intellectus duplex est finis. *Proximus* quidem est, ut suam formam in creaturis inducat, *ultimus* vero, est bonum quod ex hoc ultimate in creaturis intenditur. Et quia forma divini intellectus, qua agit, est conceptio ad cujus similitudinem res producuntur, quae conceptio est ipsius intellectus veritas; ideo creatura ex eo quod divinam conceptionem imitatur, veritatem divini intellectus pro fine proximo agentis habet. Quia vero in hoc quod suam veritatem Deus creaturae communicat, intendit etiam ut ipsa, divinae bonitatis particeps efficiatur; ideo et divina etiam bonitas, ejus est ultimus finis.

Sciendum *secundo*, quod alicujus effectus finis potest *dupliciter* dici *ultimus*. *Uno modo*, quia est ultimate a suis causis efficientibus, secundum ordinem executionis intentus. *Alio modo*, quia causae ejus ultimae, in via resolutionis et supreme, est finis proprius. Et hoc modo, si ipsa causa ultima plures fines intendat, quilibet illorum potest dici ultimus in ordine ad inferiorum causarum fines. In quantum videlicet fines aliarum causarum in finem superioris causae ordinantur. Finis autem supremae causae, quicumque sit ille, non ordinatur in aliquem superioris causae finem, cum ipsa, nulla superior causa sit.

Ad **dubium** ergo *primo* dicendum, quod veritas dicitur ultimus finis universi, hoc secundo, tantum, modo: quia videlicet est proprius finis supremae ipsius causae: non autem primo modo, tanquam, videlicet, ultimate intentus. Unde non dixit S. Thomas quod finis ultimus uniuscujusque rei sit qui ultimate ab ejus primo auctore intenditur, sed absolute et indistincte, qui ab ejus primo auctore intenditur; ut daret intelligere quod omnis finis causae supremae proprius, habet rationem ultimi finis in comparatione ad aliarum causarum fines, etiamsi sit proximus ejus finis. Bonitas autem divina dicitur ultimus finis universi non tantum secundo modo, sed etiam primo; eo, scilicet, qui a suprema causa sit intentus. Nam, propter hoc divinus intellectus similitudinem suae veritatis in universum inducit, ut divinam bonitatem assequatur. Attendendum autem, quod licet veritas sit finis ultimus universi, secundo modo, tanquam, videlicet, a suprema ejus causa intentus; convenit tamen ipsi ut etiam sit universi finis proximus, in quantum universus nullam habet aliam causam efficientem praeter supremam, sed ipse intellectus divinus est ejus et prima, et proxima causa. Unde, *veritas*

dicitur *ultimus finis universi, inquantum intellectus est ejus prima et suprema causa*: in quantum vero, idem intellectus ejus, est etiam proxima causa, proximus quoque finis dici potest.

Secundo etiam responderi ad hoc dubium potest, quod ex eo quod ponitur veritatem esse universi ultimum finem, non excluditur divina bonitas, sed potius includitur. Bonitas enim divina, ut dicitur in *2° Sent. dist. 1. q. 2ª a. 2° ad 3ᵐ* secundum ordinem et modum quo est a Deo volita, creaturarum est finis. Cum autem modus volitus divinae bonitatis, sit secundum modum conceptionis divini intellectus, sequitur quod divina bonitas, sub tali modo communicationis concepta, sit finis ultimus universi. Sed bonitas ut sic concepta, habet rationem veritatis: ideo dum dicitur quod veritas est finis universi, non excluditur bonitas; et dum dicitur quod bonitas est finis, non excluditur veritas, sed mutuo se includunt. Unde in hac re, nulla in doctrina S. Thomae est contradictio. — Ex his faciliter:

Ad **primum dubium** respondetur. Dicendum enim, quod per hoc quod dicitur intellectum esse primum auctorem universi, non excluditur divina voluntas, sed includitur: quia divina scientia non est causa rerum, nisi adjuncta voluntate, ut infra ostendetur *(lib. 2°)* Veruntamen, quia forma quam divinus intellectus proxime imitatur, est intellectus; ideo divinus intellectus dicitur primus universi auctor; propter quod et in sacra scriptura ponitur Sapientia rerum creatrix. Hujus exemplum in artificialibus videri potest: nam licet artifex per voluntatem operetur, dicitur tamen absolute agens per intellectum, propter dictam rationem. Est etiam hujus et alia ratio: licet enim intellectus moveat voluntatem, et voluntas intellectum, tamen cum non sit processus in infinitum, est status in intellectu; et ipse est simpliciter primum movens in ordine ad voluntatem. Ipse enim aliquid apprehendere potest absque hoc quod a voluntate moveatur; sed voluntas nihil velle potest nisi moveatur ab intellectu. Unde falsum est quod voluntas in movendo, primum locum absolute teneat, cum non feratur in incognitum. Patet hoc ex doctrina S. Thomae: *part. 1ª q. 82, a. 4°*: et ex doctrina Aristotelis: *8. et hic. Primus* ergo *auctor universi, tanquam ejus formam in se continens, est intellectus,* sed voluntas huic adjungitur, tanquam hanc causam ad agendum applicans.

Quinta conclusio est; **Ad sapientiam pertinet, falsitatem contrariam veritati de primo principio impugnare.**

Probatur: *primo.* Ejusdem est, unum contrariorum prosequi et aliud refutare: patet exemplo medicinae, quae sanitatem operatur et aegritudinem expellit; sed sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari et aliis disserere; ergo ejus est et falsitatem contrariam impugnare. — *Secundo* probatur auctoritate supradicta *Proverb.* in quo dicitur: *Et labia mea detestabuntur impium (VIII. 7.)*: falsitas enim contra divinam veritatem impietas dicitur, quia religioni contrariatur, quae pietas nominatur.

Circa id quod dictum est *per impium designari falsitatem contra*

divinam veritatem, quia contrariatur religioni quae dicitur pietas; attendendum *primo* ex doctrina S. Thomae: *2a 2ae, q. 101, a. 1°*; quod nomen pietatis proprie sumptum, virtutem quamdam importat, quae honorem et cultum parentibus exhibet et patriae: sed quia per quamdam excellentiam dicitur Deus pater noster, ideo, ut ibidem dicitur *art°. 3°*, pietas etiam ad divinum cultum extenditur et transfertur; propter quod, ut dicitur: *3° Sent. dist.* 9, a. 1°, eadem virtus vocatur graece: *eusebia* vel *theosebia*, latine vero: *pietas, latria, religio*. Dicitur ergo religio: pietas, non secundum primum et proprium hujus nominis significatum, sed secundum quamdam nominis translationem. Attendendum *secundo*, quod cum ad latriam pertineat reverentiam sacrae scripturae, aliisque divinis rebus exhibere, ut habet S. Thomas: *3°, sent. dist. 34, a. 2°*; sitque religio eadem virtus quae latria, ut dictum est, merito inquit S. Thomas: falsitatem contra divinam veritatem, religioni contrariam esse. Pertinet enim ad Dei irreverentiam divinam veritatem impugnare, falsitatemque oppositam edocere, quod manifeste religioni adversatur, quae Deo cultum reverentiamque exhibet.

CAPUT II.

QUAE SIT IN OPERE CONTRA GENTILES, S. THOMAE INTENTIO

Suppositis iis quae in primo capite de sapiente sunt dicta, suum propositum S. Thomas exponit inquiens quod intentionis suae est: *veritatem fidei christianae manifestare, errores contrarios eliminando.* — Ratio hujus propositi est, quia confisus de divina pietate, officium sapientis, quamvis proprias vires excedat, assumere intendit; cujus est veritatem docere et excludere falsitatem ut superius patuit.

Duplicem autem causam assignat, quare officium sapientis assumit. **Prima** est: quia inter omnia studia hominum, sapientiae studium est perfectius, sublimius, utilius et jucundius.

Perfectius quidem, quia per illud homo jam verae beatitudinis aliquam partem habet, iuxta illud *Eccle.* XIV. 22,: *Beatus vir qui in sapientia morabitur.*

Sublimius autem, quia ex hoc homo ad divinam similitudinem praecipue accedit, quae omnia in sapientia fecit; et consequenter per amicitiam Deo conjungitur, cum similitudo sit causa dilectionis; unde *Sap.* VII. 14. dicitur quod: *sapientia est infinitus thesaurus hominibus; quo qui usi sunt, facti sunt participes amicitiae Dei.*

Utilius vero, quia per sapientiam ad immortalitatis regnum pervenitur juxta illud: *Sap.* VI. 21. *Concupiscentia autem sapientiae, deducet ad regnum perpetuum.*

Iucundius autem, quia *Sap.* VIII. 16 legitur: *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus illius sed laetitiam et gaudium.*

« *De sapientiae studio ejusque excellentia* »

Ad evidentiam horum *notandum primo*: quod cum beatitudo in contemplatione divinae veritatis et divinae essentiae, ut in seipsa est, consistat, cum aliquis sapientiae studio incumbit, aliqua summae illius beatitudinis similitudine participat. Ideo bene hic dicitur quod verae beatitudinis aliquam jam partem habet.

Notandum secundo ex doctrina S. Thomae: *2ª 2ªᵉ q. 19 a. 7*, quod licet sapientia apud philosophos sit tantum cognoscitiva altissimarum causarum, et in sola speculatione absolute consistat; apud theologos tamen non solum est cognoscitiva sed etiam directiva humanae vitae, quae non solum per humanas rationes sed etiam per rationes et regulas divinas, ut est apud Augustinum: *12 de Trinit*: dirigitur. Ideo qui studio hujus sapientiae dat operam, Deo dupliciter assimilatur. *Primo*, quantum ad cognitionem quam Deus de se ipso habet. *Secundo*, quantum ad operationem: sicut enim Deus seipsum cognoscit, omniaque in sapientia fecit; ita sapiens homo, et Deum cognoscit, et non tantum humanis sed etiam divinis regulis in suis dirigitur operibus: propterea bene hic dicitur quod homo per sapientiae studium ad divinam similitudinem accedit.

Advertendum tertio, quod ejus quod inquit S. Thomas: per sapientiam ad immortalitatis regnum perveniri, duplex potest esse ratio. *Prima*, quia, ut dixit, sapientia amicitiam ad Deum causat per quam ad aeternam provehimur beatitudinem. *Secunda*, quia sapiens per studium sapientiae, in rectis operibus dirigitur, quibus ad vitam immortalem praeparatur. Licet enim humanae sapientiae incumbentes, saepenumero a virtute desciscant; qui tamen divinae sapientiae, de qua loquimur, dant operam, ad immortalitatem disponuntur; eo quod in bonis operibus, per sapientiam, ex divinis regulis diriguntur.

Attendendum quarto, quod *duplex* potest esse ratio, ejus quod dicitur studium sapientiae, esse caeteris hominum studiis jucundius. *Prima*, quia ut habet Aristoteles: *11° de Animal.*: Amans in parva comprehensione amati, magis delectatur quam in magna aliorum comprehensione.

Secunda, quia, ut ibidem dicitur, parvum quod de substantiis separatis intelligere possumus, plus delectat quam quidquid de aliis rebus cognoverimus; multo ergo magis, Dei quam aliarum quarumcumque rerum cognitio, jucunda et delectabilis est; quando praesertim ea cognitio in Dei amorem trahat.

Secunda causa, quare propositum sapientis assumat, est, quia juxta sententiam Hylarii (*De Trin 1, 37*); id suum esse officium arbitratur, ut Deum omnis ejus sermo et sensus loquatur.

Deinde se excusat quare contra singulos errores non procedit:

hoc enim se facere ait; tum quia non sunt omnium nota errata, ut ex iis quae dicuntur, possint rationes assumi ad eorum errores destruendos; tum quia eorum quidam, ut Mahumetistae et pagani, auctoritatem scripturae non recipiunt, ideo ad rationem naturalem, cui omnes assentire coguntur, recurrendum est, quae tamen in rebus divinis est deficiens. Ubi advertito, quod quia lumen nostrum naturale, a divinis rebus, inferius, quam maxime, distat; non potest, sua virtute, ad divina perspicaciter elevari; ideo sunt quidam errores, circa divina, quos efficaci ratione eliminare non possumus. Propterea, quando etiam divinam scripturam, talium errorum seminatores non recipiunt, magis praetermittendi sunt, quam inefficaci ratione impugnandi.

Addit ultimo loco, S. Thomas, quod simul veritatem aliquam investigans, ostendet qui errores per illam excludantur, et quomodo demonstrativa veritas, christianae religioni concordet.

CAPUT III.

QUOD IN IIS QUAE DE DEO CONFITEMUR, DUPLEX EST VERITATIS MODUS.

Postquam suum in hoc opere propositum, S. Thomas manifestavit, consequenter *quis sit modus divinae veritatis manifestandae* ostendit. Circa hoc autem *duo* facit. *Primo* enim, quae manifestanda sunt enumerat. *Secundo*, de ipsorum manifestatione determinat capitulo sequenti.

Quantum ad *primum;* supposito, ex Aristotele (*Ethic. 1. c. 2*) atque Böetii (*De Trinit. c. 2*) sententia; disciplinati hominis esse de unaquaque re tantum fidei quaerere, quantum natura rei admittit, ponit hanc

Conclusionem: **Eorum quae de Deo confitemur, quaedam sunt quae naturali lumine rationis cognosci possunt, quaedam vero, omnem facultatem humanae rationis excedunt.**

Primam partem notam relinquit eo quod philosophi, qui naturali dumtaxat ratione usi sunt, pleraque de Deo demonstrative probaverunt; ut: Deum esse et Deum esse unum.

Secundam vero *partem*, primo tribus rationibus probat, ostendendo esse aliqua intelligibilia de Deo, quae humanum penitus excedunt ingenium, deinde eam auctoritatibus confirmat.

Prima ratio est ista. De quo omnia cognoscibilia, naturali lumine intellectus, cognosci possunt, ejus quoque substantia, ab illo potest intellectu comprehendi; sed ab intellectu nostro Dei substantia comprehendi non potest; ergo intellectus noster non potest, naturali

suo lumine, omnia de Deo cognoscibilia cognoscere. Major probatur. *Principium totius scientiae rei, est intellectus substantiae ejus*; quia secundum Philosophum, demonstrationis principium est: *quod quid est*: ergo, secundum modum cognitionis substantiae rei, erit modus eorum quae de illa re cognoscuntur. Si igitur alicujus rei substantia puta lapidis vel trianguli, comprehendatur ab intellectu humano, nullum intelligibile de eo, facultatem humanae rationis excedet. Supple ergo e converso, si nullum de Deo intelligibile, naturale lumen excedit, imo, omnia de ipso naturaliter cognosci possunt, ejus substantia comprehendi poterit. — Minor vero, probatur. Ea tantum, de iis quae sub sensu non cadunt, humano intellectu capi possunt, quorum cognitio ex sensibus colligi potest; eo quod intellectus noster, secundum modum praesentis vitae, cognitionem a sensibus accipiat; sed ex sensibus non potest duci intellectus noster ut divinam substantiam videat, quia sensibilia sunt effectus qui divinam virtutem non adaequant; ergo, etc. Addit tamen, quod licet sensibilia non ducant in cognitionem substantiae Dei, faciunt tamen cognoscere de ipso *quia est*, et alia hujusmodi, quae oportet primo principio attribui.

Pro declaratione majoris *advertendum* est, quod intentio S. Thomae est loqui de cognoscibilibus quae per se conveniunt subjecto, ad talia enim se extendit scientia, non autem ad praedicata per accidens; hujusmodi enim, quae et proprietates dicuntur, virtualiter continentur in substantia rei, sicut effectus in sua causa, ubi extra intellectum distinctionem habent: producuntur enim, iuxta doctrinam S. Thomae, a substantia per quamdam naturalem resultantiam. Ubi autem non distinguuntur, sicut accidit de passionibus entis quae ab ente realiter non distinguuntur, ratio subjecti virtualiter continet rationes passionum; et una est alterius causa et ratio in esse tantum intelligibili: cum ergo in subjecto, tanquam in causa, passiones contineantur, sive quantum ad esse reale, sive quantum ad esse intelligibile, non possunt omnes passiones alicujus rei, de ipsa cognosci, nisi totaliter rei quidditas cognoscatur; nec perfecte rei quidditas cognosci potest, nisi cognoscantur omnes ejus proprietates ab ea naturaliter resultantes, sicut non possunt omnes effectus causae, in causa cognosci, nisi per causae comprehensionem; neque comprehendi causa ut sic potest, nisi per omnium effectuum, in quos potest, inspectionem.

Quantum ad minorem *advertendum primo*, quod non dixit simpliciter S. Thomas, ex sensibilibus non posse cognosci substantiam Dei, sed addidit: ut videatur in ipsis *quid* sit; quia sensibilia cognita, faciunt quidem nos cognoscere Dei substantiam, eo quod omnia quae in Deo sunt, substantia sint, sed ad hoc nos perducere non possunt, ut eum quidditative cognoscamus secundum quod in se est, quod esset proprie Dei substantiam cognoscere.

Advertendum secundo, quod aliter obiectum dicitur adaequatum potentiae, et aliter effectus, causae. Objectum enim dicitur po-

tentiae adaequatum secundum quamdam communitatem extensionis, quia videlicet, cuicumque convenit ratio illius objecti, illud a tali potentia attingi potest; et e contrario, quidquid a potentia potest attingi, illud sub eo continetur objecto. Quia vero de ratione effectus, inquantum hujusmodi, est a sua causa dependere, dicitur effectus causam adaequare, ut videtur velle S. Thomas (*3° hujus op. c. 49*), quando in ipso, tota virtus causae, exprimitur. Hoc autem esse puto quando, per virtutem causae, producitur effectus tantae perfectionis, quantae est causa: quando vero in effectu, tota non exprimitur virtus causae, quia videlicet, non est tantae perfectionis, quantae est sua causa, quod sane deprehendi potest quando causa effectum illo nobiliorem producere potest, ille est causae inadaequatus. Cum ergo nullus effectus divinae virtutis sit, quo nobiliorem producere non possit, nullusque tantae perfectionis sit quantae est Deus; ideo nullus effectus, illi est adaequatus.

Advertendum tertio, quod quia virtus consequitur essentiam rei, illique proportionatur, cum effectus virtutem adaequet causae, ipsius etiam essentia, videtur essentiam adaequare: sic, homo genitus, secundum suam essentiam, adaequat hominem generantem, propter hoc ex cognitione quidditativa effectus, potest quidditative causam cognosci: ubi autem effectus, virtutem non adaequat suae causae, sicut in effectibus divinis accidit, neque utique causae essentiam adaequare potest; et per consequens, ex ipsius effectus inspectione, perfecte causa cognosci non potest; scilicet, ea tantum, de causa, per tale effectum cognosci possunt, quae ad hoc ut talis effectus, a tali causa producatur, necesse est in causa reperiri; sicut ad hoc quod aliquid ab aliquo, tanquam a prima causa, producatur, necesse est illam causam et esse, et intellectualem esse, et immaterialem. Ideo ex cognitione effectuum, quamvis inadaequatorum, primae causae, possumus cognoscere ipsam esse, et quod intellectualis est, et immaterialis, et similia.

Sed circa hanc rationem occurrit *dubium*, quia videtur S. Thomas, in propositione majoris, fallaciam figurae dictionis committere: probat enim sic: secundum modum quo substantia rei cognoscitur, est modus eorum quae cognoscuntur; ergo cujus substantiam intellectus comprehendit, omnia de eo intelligibilia cognosci possunt. Hic autem fit transitus a modo, ad multitudinem intellectorum, et sic a qualitate ad quantitatem, ubi manifeste committitur fallacia figurae dictionis.

Respondetur, quod sicut una essentia, est una causa omnium suarum passionum, ita omnes passiones ejus in una ratione conveniunt. In hac, inquam, quod sunt ejus naturales proprietates, et modus cognitionis naturalis passionis, proportionatur modo cognitionis substantiae: cujus enim essentia totaliter cognoscitur, ejus naturalis passio totaliter cognoscatur necesse est. Ad hoc autem, quod est naturalem passionem totaliter cognosci et comprehendi, sequitur nullam esse naturalem passionem quae non cognoscatur.

Non committitur ergo fallacia, quia non fit transitus a modo ad quantitatem immediate, sed a modo essentiae ad modum praedicati, quem modum, cognitorum numeralis quantitas concomitatur. Quantitatem autem, brevitati studens, tetigit S. Thomas, explicite, ut et modum, qui immediate sequitur, ex antecedente daret intelligere et quantitatem concomitantem. Erit ergo haec explicita argumentatio: secundum modum cognitionis substantiae rei, est modus cognitionis passionis naturalis cognitae de re: ergo cujus essentia comprehenditur et totaliter cognoscitur, ejus naturalis passio comprehenditur et totaliter cognoscitur, aut actu, scilicet, aut virtute; sed tunc totaliter cognoscitur naturalis passio rei, quando nulla est quae de ipsa non cognoscatur; ergo, etc.

Secunda ratio sumitur ex gradibus intellectualium et arguitur sic: quanto intellectus est superior et magis elevatus, tanto plura potest intelligere quae inferior intellectus capere non potest; sed intellectus divinus maxime excedit humanum; ergo aliqua in seipso Deus cognoscere potest quae humanus omnino capere non potest. — Major propositio in hominibus videri potest: intellectus enim rustici et idiotae, omnino capere non potest subtiles philosophiae rationes quas philosophus et homo magni ingenii capit. Minor etiam patet; quia intellectus angelicus magis excedit intellectum humanum, quam intellectus optimi philosophi, intellectum rudissimi idiotae; cum distantia intellectus unius hominis ab intellectu alterius, intra limites humanae speciei contineatur, intellectus autem angelicus sit superior secundum speciem. Hoc autem deprehendi facile potest, quia ex nobiliori effectu et abstractiori Deum cognoscit: per ipsam enim substantiam angeli, quae et rebus sensibilibus et ipsa etiam humana anima, per quam humanus intellectus in Deum ascendit, nobilior est; angelus, Deum naturali cognitione cognoscit ut inferius ostendetur. Intellectus vero divinus magis excedit angelicum, quam angelicus humanum; quod manifestatur, quia intellectus divinus divinam substantiam adaequat, et ideo se perfecte intelligit: intellectus autem angelicus, de Deo *quid est* non cognoscit, cum substantia sua per quam Deum cognoscit, sit effectus virtutem causae non adaequans; et ideo non omnia quae de seipso Deus cognoscit, angelus naturali cognitione potest cognoscere. Ergo intellectus divinus, maxime humanum excedit.

Pro declaratione majoris cum sua probatione:

Sciendum primo: quod dupliciter contingit aliquid a potentia cognosci non posse, ut inquit S. Thomas, aut in quantum quia non cadit sub objecto potentiae, sicut sonus a visu capi non potest; aut quia licet sub obiecto contineatur, tamen potentiae est improportionatum: sicut valde splendidum, ab oculo vespertilionis videri non potest. Quod ergo aliquae subtilitates philosophiae ab intellectu unius hominis comprehendantur, ab intellectu vero alterius capi non possint; non hoc ideo est, quia sub communi objecto intellectus unius comprehendantur, non autem sub obiecto intellectus

alterius, sed quia, intellectui unius sunt proportionatae, alterius autem intellectui sunt improportionatae, dum unius intellectus naturales quidditates potest penetrare; alterius vero intellectus sua hebetudine non potest.

Sciendum secundo, ex doctrina S. Thomae: *1ª p. q. 85, a. 7; et 2° Sent. dist. 32, q. 2, a. 3°*, quod sicut sunt unius speciei omnia corpora humana, et tamen ista unitas specifica, latitudinem diversorum graduum individualium admittit, dum unus est bene complexionatus, et pulchra forma decoroque aspectu, alter vero deformis est et turpis maleque complexionatus; sic, et cum unitate specifica animarum, stat diversitas graduum individualium ipsarum; ut sicut unum corpus est alio substantialiter perfectius individualiter, nobiliorisque complexionis; ita una anima, sit altera individualiter nobilior, ac per hoc sit unus homo, altero, praestantiori ingenio. Formae enim individuae creantur commensuratae substantialiter corporibus, ita quod per commensurationem ad hoc corpus, haec anima ab illo individualiter distinguitur: unde sicut unum corpus, est altero nobilius complexionatum, ita unam animam altera nobiliorem esse oportet.

Nec tamen unus homo, propter hoc, est magis homo altero, licet sit perfectior homo; quoniam hoc vocabulo: magis: non utimur nisi in formis in quibus accidit mutatio inter magis et minus; quod non accidit in anima intellectiva: quoniam, unaquaeque eam perfectionem, substantialiter, quam a principio accepit, immutabiliter conservat; unus ergo altero melioris virtutis in intelligendo esse potest, quia meliorem habet animam et nobiliorem, quamvis et hoc ex virium sensitivarum meliori dispositione possit provenire, eo quod ipsis, intellectus ad sui operationem indigeat.

Tertia ratio est a majori. Magis videtur quod omnia cognoscibilia de rebus sensibilibus cognoscamus, quam omnia quae de Deo cognosci possunt, cum illa nobis propinquiora sint magisque proportionata: sed rerum sensibilium multas proprietates ignoramus, aut earum rationem perfecte invenire non possumus; ergo multo amplius non omnia cognoscibilia de Deo possumus naturaliter cognoscere. — Confirmatur auctoritate Philosophi (*Metaphys. II. text. comm*), pluribusque scripturae sacrae auctoritatibus. Nam inquit Aristoteles quod « intellectus noster sic se habet ad manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem ». — Iob vero dicit: *Fortitan vestigia Dei comprehendes, et usque ad perfectum omnipotentem reperies* (II, 7)? Et. *Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram* (XXXVI, 26). Item: *Ex parte cognoscimus* (1. *Corinth.* XIII, 9.)

Pro auctoritate Philosophi, *advertendum*, quod illa, non infert omnimodam ignorantiam rerum divinarum, sed obscuram quamdam notitiam cognitionisque difficultatem. Sicut enim vespertilio, aciem ad ipsum solis splendorem figere non potest; ita nec noster intellectus, divinam essentiam naturaliter, ut in se est, po-

test intelligere, ejus quidditatem comprehendendo. Hic Manichaei error exploditur. principaliumque infidelium, qui statim tanquam falsa abjicenda putaverunt ea quae de Deo, divinitus, angelorum ministerio, revelantur et humana ratione investigari non possunt; quibus non secus accidit quam idiotae qui ea quae a philosophis dicuntur, ideo falsa esse diceret, quia ea capere non posset.

« *Utrum cognitio de Deo quae naturaliter acquiri non potest, sit supernaturalis — Scoti sententia impugnatur* ».

Circa hanc conclusionis partem quam S. Thomas probavit, aliqua ex parte idem sentit Scotus in *prima quaest. prologi, primi sentent.*, aliqua vero ex parte dissentit. Tenet enim cum S. Thoma multas esse veritates de Deo cognoscibiles quas nullus potest naturaliter invenire, eo quod ab intellectu agente et phantasmatibus causari earum cognitio non possit. In hoc autem dissentit, quia ponit quod ista cognitio sit quidem supernaturalis, comparando intellectum possibilem ad agentem; sed tamen comparando ipsum ad actualem notitiam in se, sit ei naturalis; eo quod intellectus possibilis a quacumque cognitione naturaliter perficiatur, et ad quamcumque naturaliter inclinetur. Hujus oppositum, accipiendo potentiam naturalem proprie, non autem ut se etiam ad obedientialem extendit, tenet S. Thomas *3° sent. dist. 26, q. 1ª a. 2°*, et *de Verit. q. 18ª a. 2°* ubi de mente comment. *IX metaph.* (*com. XI*) vult, quod potentia passiva naturalis non se extendat nisi ad illa ad quae se extendit sua potentia naturalis activa. Ex quo, in Quaest. *de Veritate* concludit; intellectum possibilem non esse naturaliter in potentia nisi ad illas formas quae per intellectum agentem intelligibiles fiunt. — Confirmatur autem positio S. Thomae ex processu et ratione Aristotelis III. *de anima* ubi probat intellectus agentis necessitatem (*text. 17*); hac enim ratione probat oportere in anima ponere intellectum agentem, quia in natura in qua est potentia passiva, oportet ponere potentiam activam; constat autem quod Aristoteles loquitur de potentia activa proxima et proportionata, alioquin ratio sua non ostenderet propositum. Ergo si aliqua potentia passiva naturaliter inclinatur in aliquem actum, oportet ut ab aliquo naturali agente et proportionato, possit illum recipere.

Si autem instetur, ut instat Scotus in *4, sent, dist. 49*, *q. 10, ad 2ᵐ*, quia in corpore est potentia receptiva ad animam intellectivam, et tamen non potest ab aliquo agente naturali produci. Respondetur de mente S. Thomae, *De potentia q. 3ª, a. 9. ad 5ᵐ et 6ᵐ*, quod non est necesse ut omne agens naturale producat essentiam formae, sed sufficit ut sit causa dispositiva materiae, et sit causa unionis formae cum materia. Nam si forma non sit subsistens, causa naturalis est causa ipsius formae; si autem forma sit subsistens, ut est anima rationalis, causa naturalis est causa dispositionis materiae et unionis formae ad materiam, non autem est causa formae. Unde negatur ista consequentia: nullum agens creatum

sive naturale, potest producere animam intellectivam, ergo a nullo agente naturali potest materia reduci in actum, respectu animae intellectivae: dicitur enim quod oppositum consequentis stat cum antecedente; potest enim agens naturale reducere materiam in actum formae, causando dispositiones ad formam et unionem formae ad materiam, et tamen non causare formam.

CAPUT IV.

QUOD DIVINA NATURALITER COGNITA, CONVENIENTER HOMINIBUS CREDENDA PROPONUNTUR.

Postquam ostendit S, Thomas duplicem esse veritatem de Deo, nunc modum manifestationis utriusque veritatis declarat.

Circa hoc autem *duo* facit: *primo*, de modo manifestationis hujus absolute determinat; *secundo*, comparative (*cap.* 7). Circa *primum duo* facit. *Primo*, determinat de modo hujus quantum est ex parte docentis. *Secundo*, de ipso quantum est ex parte addiscentis (*cap.* 6). Circa *primum duo* facit: *primo*, agit de modo eorum quae naturaliter de Deo cognosci possunt; *secundo*, de modo eorum quae naturalem rationem excedunt.

Quantum ad *primum* ne forte alicui, ut inquit, videatur, ex quo talis veritas ratione haberi potest, frustra supernaturali inspiratione credendam traditam esse, ponit hanc

Conclusionem: **Veritas divinorum quae inquisitioni rationis pervia esse potest, convenienter divinitus homini credenda proponitur.** — Probatur *ex inconvenientibus* quae sequerentur nisi ita fieret.

Primum inconveniens est, quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. Plurimi enim a veritatis inquisitione retrahuntur tribus de causis: aut scilicet, propter corporis complexionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad scientiam, et summum gradum humanae cognitionis, quae in cognoscendo Deum consistit, attingere non possunt; aut propter rei familiaris necessitatem, propter quam multi otio contemplativae inquisitionis, vacare non possunt; aut propter pigritiam ex qua plerique laborem acquirendae disciplinae effugiunt. Ad cognitionem enim quae de Deo haberi naturaliter potest, multa praecognoscere oportet, cum tota fere philosophia ad eam ordinetur; qua ex causa, mataphysica ultima remanet addiscenda. Quare, etsi hominum mentibus, naturalem Deus sciendi ingenuerit appetitum, multi tamen sunt, qui eum addiscendi laborem, subire renuunt.

Advertendum hic 1°, ex doctrina S. Thomae in *3° sent. dist. 25, q. 2ª, a. 2°,* quod quantitas cognitionis dupliciter attendi potest.

Secundum objecta scilicet, et secundum efficaciam actus circa objectum: quod ergo inquit, summum gradum humanae cognitionis esse Deum cognoscere, intelligendum est quantum ad objectum; non autem quantum ad efficaciam actus.

Advertendum 2°, ut habet S. Thomas *Super Boëtium de Trinit. q. 5° a 1.* quod *metaphysica* naturaliter quidem, scilicet, *secundum perfectionem, est aliis scientiis prior, quoad nos tamen aliis scientiis est posterior*; propter quod Avicenna 1° suae Metephysicae libro inquit: ordinem hujus scientiae esse, ut post alias scientias addiscatur: id quod et hoc loco inquit S. Thomas. Sed licet ita sit de ipsa scientia, in quantum in ea proprietates entis et substantiarum separatarum investigantur per demonstrationem, terminos tamen aliquos metaphysicales necesse est terminis aliarum scientiarum prius quoad nos, scilicet eorum conceptus, cognitos esse, cum in ipsos aliarum scientiarum termini resolvantur. Propter quod, licet illi termini dicantur metaphysicales, in quantum proprietates suorum significatorum in metaphysica quaeruntur quantum ad eorum conceptus sunt omnibus scientiis communes — Si dicatur quare ergo in V° Metaph. de eorum rationibus determinatur. Dicitur quod hoc ideo est, quia si de ipsis omnibus simul edendus sit tractatus, magis ad metaphysicum spectat, quam ad alium artificem, eo quod et eorum proprietates ignorat, non tamen tollitur quin sint omnium scientiarum communes termini. Verum in hoc differentia est, quia de illis determinat metaphysicus ut de subjectis, aut partibus, aut passionibus subiectorum; aliae autem scientiae utuntur ipsis ut antecedentibus ad eorum subjecta et per viam sensus cogniti.

Advertendum 3°, quod non dixit S. Thomas absolute: totam philosophiam ordinari ad metapysicam, sed addidit: fere, quia ut ipse inquit, *de Trinit a. 1°* sunt aliquae scientiae quae non sunt necessariae absolute ad metaphysicam, sed tantum ad bene esse ipsius; ut musica et moralis et hujusmodi.

« *Quid praecise sit naturalis sciendi appetitus* »

Advertendum 4°, quod *appetitus naturalis* ut habetur *1°, p. q. 60 a. 1°*, dupliciter sumi potest: uno modo ut distinguitur contra appetitum sequentem cognitionem; alio modo ut distinguitur contra appetitum liberum. Primo modo, nominat solum ordinem naturae in aliquid, et nihil aliud importat, quam rei formam cum habitudine naturali ad aliquid, sicut appetitus gravis ad locum deorsum nihil aliud est quam forma gravitatis, cum habitudine ad locum deorsum; et se habet tanquam actus primus. Hoc modo quaelibet potentia naturaliter appetit sibi conveniens ut dicitur *1°, p. q. 78 a. 1°, ad 3^{m}*. — Secundo modo, nominat actum elicitum sequentem cognitionem, ita tamen ad unum oppositorum determinatum, quod ad alterutrum flecti non potest; sicut omnes naturaliter appetunt beatitudinem actu elicito a voluntate sequente beatitudinis apprehensionem.

Appetitus ergo sciendi quem dicit S. Thomas et Aristoteles I. Metaphysicae, naturalem esse, licet possit accipi primo modo, quia intellectus ex sua natura habitudinem et ordinem ad cognitionem tamquam ad sibi conveniens habet; tamen, quia hoc non convenit soli intellectui sed omni potentiae, ut dicimus, ut feratur in sibi conveniens; videtur autem S. Thomas et Philosophus velle aliquid particulare ponere circa appetitum cognitionis, quod in appetitu operationum aliarum potentiarum non invenitur; ideo dicendus est, *iste appetitus esse naturalis quidam actus voluntatis, quo voluntas in propositam sibi cognitionem fertur, ita quod in oppositum ferri non potest*; id quod etiam videtur velle S. Thomas, *1. 2ae q. 10 a 1°* et *22ae q, 166 a 2°*. dum ponit studiositatem virtutem esse, istius naturalis desiderii moderatricem.

Secundum inconveniens est, quod vix post longum temporis spatium ad eam cognitionem homines pervenirent, tum propter profunditatem cognitionis, ad quam nonnisi post longum exercitium, hominis intellectus idoneus invenitur; tum propter multa quae praeexiguntur; tum propter passionum motus in juventute abundantes, quibus efficitur ut non sit apta anima ad tantae veritatis cognitionem.

Advertendum 1°, quod cum res abstractae a materia, nisi ex sensibilibus rebus a nobis non cognoscantur, ad hoc ut intellectus noster, cui connaturales sunt res sensibiles, in tantum elevetur ut ex formis sensibilium, cognitionem de talibus eliciat substantiis; necesse est prius ut exerceatur in operibus intellectus, a particularibus universalia abstrahendo, communiaque a propriis, ut ex tali exercitio abstrahendi, fiat ad cognitionem rerum immaterialium habilior. Non enim in nobilissimas operationes potest intellectus, nisi assiduitate et exercitio in ignobilioribus, vigorosior promptiorque ad occulta investiganda fiat. Multo igitur magis ad eam substantiam quam maxime immaterialem et a sensibus remotissimam, poterit extolli, nisi post longam exercitationem fuerit vigoratus. Propterea inquit S. Thomas, non posse nostrum intellectum eam cognitionis profunditatem capere nisi post longum exercitium. Causatur enim, ex studio atque exercitio, in intellectu habilitas quaedam ad rerum difficilium inventionem, quae absque tali exercitio non inesset. Similiter, vires sensitivae interiores, quibus utitur intellectus, habiliores, ex tali exercitio, ad subtilium rerum inquirendam veritatem redduntur, in suo ordine.

Advertendum 2°, quod cum cognitio intellectualis per abstractionem a sensibus fiat, propter vehementiam vero passionum abstrahatur intentio animae ab intelligibilibus ad sensibilia; ex passionum vehementia actus contemplationis quam maxime impeditur. Ideo virtutes morales, praesertim castitas, ut inquit S. Thomas *2a 2ae q. 15, a. 3.*, maxime hominem ad perfectionem intellectualis operationis disponit. Ubi ergo multitudo passionum insurgit, sicut in juvenibus, pro majori parte accidit ibi non esse anima ad subtiles

speculationes apta; sed in quiescendo et sedendo a passionum tumultibus, ut inquit Philosophus, fit prudens.

Tertium inconveniens est, quia cum dubitatione, errorisque admixtione Dei cognitio haberetur. Debilitas enim rationis atque phantasmatum permixtio, facit ut ea etiam quae verissima demonstrata sunt apud multos, dubia remaneant, dum vim demonstrationis ignorant et praesertim cum videant eos, qui sapientes dicuntur, diversa docere. Facit etiam, ut inter multa vera quae demonstrantur, multa immisceantur falsa, quae sophistica aut probabili quapiam ratione, quae demonstratio reputatur, asseruntur. Quare oportuit per fidem determinari quae de Deo a nobis tenenda sunt. Concluditur ergo quod salubriter divina providit clementia, ut ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet ut omnes et de facili, et per consequens cito, et absque dubietate et errore, divinae cognitionis participes esse possent.

Notandum 1°, quod ista debilitas intellectus non aegritudinem aut aliquid praeter naturam adveniens intellectui nostro, sed suum naturalem ordinem in genere intelligibilium significat. Quia enim in tali genere infimum locum tenet, estque imperfectissimum quoddam, sicut materia prima in genere rerum materialium; ideo, suapte natura habet, ut ad veritatem capessendam imbecillis sit, decipique facile possit.

Notandum 2°, quod licet phantasmata intellectui nostro ad intelligendum deserviant, ipsa tamen phantasmatum permixtio, apud multos, veri cognitionem de rebus immaterialibus impedit. Nam cum sint rerum dumtaxat materialium, determinatarumque ad hic et nunc similitudines; aliqui philosophi phantasmata intelligentes, non possunt intelligere aliquid in rerum natura esse, quod materiale non sit, atque ad aliquem locum determinatum: propter quod in multos incidunt errores circa immaterialia. Ipsa igitur phantasmatum permixtio, in nostra intellectione, licet sit nobis ad intelligendum necessaria, quia tamen debile instrumentum sunt et improportionatum, respectu immaterialium, ideo sunt, saepenumero, erroris causa in hujusmodi immaterialium rerum veritate investiganda.

Confirmatur conclusio: 1°) Auctoritate Apostoli ad Ephesios: *Iam non ambuletis sicut gentes ambulant in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum.* (IV. 17, 18). 2°) Auctoritate Isajae: *Ponam universos filios tuos doctos a Domino.* (LIV. 13).

Sed circa ea quae dicta sunt in *primo inconvenienti duplex* occurrit *dubium.*

Dubium primum, est circa illud; quod metaphysica est ultimo loco addiscenda. — Contra hoc enim arguitur sic: 1°) Metaphysica probat aliarum scientiarum principia, ut in inquit S. Thomas *de Trinitate in Boët. q. 5ª, a. 1°.* ergo alias scientias debet praecedere: patet consequentia; quia tota scientia a principiorum cognitione dependet. 2°) Metaphysica largitur principia omnibus scientiis, ut est de mente S. Thomae in pluribus locis, praesentim *de Trinit. q. 6ª,*

a. 1°. q. 3ª.: ergo. Probatur consequentia; quia ea quae ad metaphysicam pertinent, non possunt nisi per metaphysicam sciri, si ergo aliae scientiae, utuntur principiis quae sunt propria metaphysicae, ergo oportet in omnibus scientiis metaphysicam includi veluti priorem, et per consequens oportet primo eam addiscere. 3°) A notioribus nobis semper est procedendum, ut ostendit Philosophus *prim. posterior.*; sed principia quae sunt propria metaphysicae sunt nobis notiora omnibus quae traduntur in scientiis; ergo ab iis nostra debet incipere cognitio: ergo metaphysica est primo addiscenda.

Dubium secundum est circa illud quod plerique propter laborem et tristitiam retrahuntur ab inquisitione veritatis. Contra enim arguitur. — Non minor est inclinatio naturae quam habitus, sed habitus facit in operibus suis facilitatem et delectationem ut dicitur *2°. Ethic.*; ergo et natura. Si igitur homines naturaliter in scientiam et cognitionem inclinantur, erit acquisitio scientiae facilis et delectabilis: ergo nullus ab ea propter pigritiam aut laborem retrahitur.

Ad evidentiam **primi dubii** *considerandum*, est: 1°) Quod, principia prima et universalia omnium scientiarum *dupliciter* considerari possunt. — *Uno modo*, quantum ad eorum veritatem absolute. *Alio modo*, quantum ad judicium de ipsis, et defensionem ab impugnantibus — *Primo modo*, pertinet ad habitum unum per se, qui dicitur intellectus; quem Aristoteles *6° Ethic.* condividit scientiae et sapientiae. *Secundo* vero *modo* ad metaphysicam, ut inquit S. Thomas: *1. 2ae q. 66, a. 5°, ad 4m* metaphysica enim disputat contra negantes hujusmodi communia principia, propterea quod constituantur ex terminis communibus quae sunt de metaphysicae consideratione — *Considerandum* 2°) Quod, licet ad intellectum qui est habitus principiorum, secundum suam veritatem, absolute consideratam, pertineat; ad metaphysicam vero, quantum ad eorum examinationem et defensionem; sunt tamen et omnibus scientiis communia, in quantum eorum termini ad terminos aliarum scientiarum extenduntur, et inquantum ab intellectu, qui est habitus istorum principiorum, scientia dependentiam habet. Ut est de mente S. Tomae *1, 2ae q. 57ª, a. 2°, ad 2m*. Unde potest dici, quod ista principia, ut absolute vera, omnes scientiae accipiunt ab intellectu, qui est ipsorum habitus; ut autem jam examinata et defensata ab impugnantibus, accipiunt a metaphysica: propterea, *11° Metaphisicae lect. 1ª*, inquit S. Thomas: quod una scientia (et intelligit de metaphysica) ista principia considerat ad quam pertinet consideratio communium terminorum, et ab ea aliae scientiae, hujusmodi principia accipiunt. — *Considerandum* 3°). Ut haberi potest ex doctrina S. Thomae, *super Boët de Trinit. q. 6ª , a. 1°* quod de scientiis *dupliciter* loqui possumus: *uno modo*, quantum ad omnium illarum

acquisitionem ordinatam; *alio modo,* secundum quod jam sunt acquisitae et adinventae.

Dicendum ergo; 1°), quod. quantum ad acquisitionem eorum per inventionem humanae rationis, metaphysica est ultima. Quia omnes aliae scientiae speculativae ad ipsam ordinantur, et earum inventio praeexigitur inventioni metaphysicali, et secundum hanc rationem, nihil ad metaphysicam pertinens, ut metaphysicale est, oportet praeintelligi; sed bene cognitio primorum principiorum, ut habitu, qui est intellectus, sunt nota; cujuscumque scientiae adinventionem praecedit: cum nulla scientia habeat perfecte rationem scientiae, nisi secundum quod ab hujus habitu dependet. — Dicendum 2°) Quod, si loquamur de scientiis ut jam adinventae sunt, sic non inconvenit alias scientias uti principiis metaphysicalibus ut jam examinatis, et ab impugnantibus. per metaphysicam defensatis. — Dicendum 3°). Quod non oportet propter hoc metaphysicam prius aliis scientiis addisci. Tum, quia habitus mataphysicalis, primo et principaliter circa ens et passiones entis, atque etiam circa substantias separatas versatur, non autem circa hujusmodi principia, cum non sint conclusiones in metaphysica demonstratae. Tum quia aliae scientiae, accipiunt illa principia, mutuo, a metaphysica, et ideo non oportet ut prius habeatur ille habitus, sed sufficit quod sit adinventus et acquisitus aliquando, et post alias scientias. Unde aliae scientiae credunt ista principia metaphysicae, scilicet, quod ab illa sunt examinata et defensata, quamvis illa videantur ut ab intellectu ipsorum principiorum dependentiam habent.

Ad 1^m^ autem **in oppositum** dicendum, quod non sic dicitur metaphysica, principia aliarum scientiarum probare, quasi per habitum metaphysicae demonstrative sciatur, quemadmodum scientia subalternans dicitur probare principia scientiae subalternatae; sed quia per ista communia principia, secundum aliquam considerationem, ad metaphysicam pertinentia, manifesta fiunt aliarum scientiarum principia; dum omnes scientiae ab habitu istorum principiorum, qui dicitur intellectus, dependent: et dum resolvuntur in ista principia naturaliter nota, sunt et a metaphysica secundum aliquam rationem mutuata, utpote quae sint principia non alicui scientiae propria sed omnibus communia, licet a metaphysica principalius considerata.

Ad **2**^m^ dicitur quod metaphysica non largitur sua principia aliis, dum consideratur in ipsis ordo adinventionis et acquisitionis, ut dictum est; sed largitur illa ut jam scientiae omnes adinventae intelliguntur: in quantum omnes scientiae nunc mutuo accipiunt a metaphysica ista principia, ut ab ipsa confirmata et defensata, licet secundum se naturaliter nota. Unde non sequitur quod metaphysica sit ante alias scientias addiscenda.

Ad **3**^m^ dicitur 1°). Quod principia prima secundum eorum absolutam veritatem, sunt prius nobis nota omnibus scientiis, sed quantum ad eorum examinationem et defensionem, ab impugnanti-

bus sunt posterius nota. Dicitur 2°) Quod, quia secundum eorum veritatem pertinent ad intellectum, qui est eorum habitus, secundum vero examinationem et defensionem pertinent ad metaphysicam; ideo non sequitur quod metaphysica praecedat alias scientias, sed tantum intellectus qui eorum est habitus nobis inditus a naturali lumine intellectus agentis.

Ad **secundum dubium** (*de naturali desiderio scientiae*) dicitur 1°) quod non omnis inclinatio naturae, similis est inclinationi habitus: *dupliciter* enim, ut vult S. Thomas *de verit q. 24, a. 10, ad 1m* est inclinatio naturalis in aliquid — *Uno modo*, quando habet in se principium sufficiens ex quo illud de necessitate consequitur. *Alio modo*, quando in se non habet sufficiens principium, ex quo illud necessario consequitur: quomodo, naturale est mulieri concipere filium et libero arbitrio tendere in bonum. Prima ergo inclinatio naturalis facit facilitatem et delectationem in operatione in habentibus cognitionem et assimilatur inclinationi habitus. Cum secunda vero, stat difficultas et labor in acquirendo id ad quod naturalis est inclinatio; et propter laborem, aliquis ab ejus acquisitione potest retrahi. Et sic in appetitu accidit scientiae.

Dicitur 2°) Quod licet per se, habitus faciat facilitatem in operatione, tamen ex aliquo impedimento extrinsecus adveneniente, ut dicitur: *1a 2ae q. 65, a. 3° ad 2m* habens habitum, difficultatem patitur in operando et per consequens delectationem non sentit. Similiter ergo ab acquisitione scientiae potest retrahi homo, licet ad eam naturalem habeat inclinationem, ex labore addiscendi aliisque de causis, ut inquit S. Thomas in I. Metaphysic. Nam, ut ipse etiam V. Metaph. *capite, de necessario* inquit: impetum naturalis inclinationis potest impediri in prosecutione jam incoepti, et prohiberi ne motus incipiat.

Sed *contra* — Naturale desiderium non est frustra omnino, quia *natura nihil frustra operatur*, ut dicitur *2° coeli*; ergo dato quod ad tempus homo ab acquisitione scientiae impediatur, aliquando tamen implebitur desiderium, cessabuntque impedimenta.

Respondetur, quod licet naturale desiderium consequens totam naturam frustrari non possit, quin in aliquo individuo compleatur; non inconvenit tamen ipsum in aliquibus individuis frustrari, praesertim quando tale desiderium est actus elicitus voluntatis; et maxime si non est in re completum principium ad quod necessario illud, ad quod est naturalis inclinatio, sequatur. Sic non est inconveniens mulierem perpetuo absque prole manere, quamvis ad id naturaliter sit inclinata. Posset etiam dici, quod istud naturale desiderium implebitur, anima a corpore separata, sicut dixit Porphyrius, eam tunc fore beatam, licet corpori conjuncta beatitudinem non assequatur.

CAPUT V.

QUOD EA QUAE RATIONE INVESTIGARI NON POSSUNT, CONVENIENTER FIDE TENENDA PROPONUNTUR.

Quantum ad quintum ponitur:

Conclusio : **Necessarium est homini, divinitus credenda proponi quae humanam rationem excedunt.** — Sed antequam probetur inducitur ratio *ad oppositum* quae ab aliquibus induci posset — Divina enim sapientia unicuique providet secundum modum suae naturae. Ergo non videtur necessarium homini dare aliquid supra facultatem naturae.

Tum conclusionem probat **quatuor rationibus.**

Sed advertendum pro conclusione, quod cum necessarium ad finem *dupliciter* dicatur, secundum Aristotelem 5º *Metaph.*, scilicet: *simpliciter*, et quantum *ad bene esse*: de utroque necessario intelligitur conclusio. Unde prima ratio de necessario simpliciter probat; aliae vero, quantum ad bene esse.

Prima ergo **ratio** est ista. Homines, per divinam providentiam ad altius bonum ordinantur quam experiri in praesenti vita, humana fragilitas possit. Ergo oportuit nos evocari in aliquid altius quam ratio nostra in praesenti vita possit attingere. Antecedens, inferius probabitur in tertio libro. Consequentia probatur: quia nullus, desiderio et studio, in aliquid tendit nisi sit ei praecognitum; cum ergo homo habeat, studio et desiderio, tendere in id ad quod per divinam providentiam ordinatur, necesse est ut illud praecognoscat.

Confirmatur 1º) haec ratio ex comparatione veteris et novae legis; quia enim in Christiana religione bona spiritualia et aeterna promittuntur, in ea, plurima humanum sensum excedentia, proponuntur. In veteri autem lege quia temporalia promittebantur, pauca proposita sunt quae humanam excederent rationem.

Confirmatur 2º) ex philosophorum legibus. Volentes enim philosophi homines a sensibilium delectationibus ad honestatem perducere, ostendenderunt esse alia bona sensibilibus his potiora, quorum gustu, multo suavius delectantur qui activis aut contemplativis virtutibus vacant.

Pro ista ratione *advertendum*, quod desiderium aliquando accipitur pro actu appetitus sensitivi, vel rationalis tendentis in non habitum: aliquando vero pro appetitu et inclinatione quacumque ad aliquid, etiam si consequatur formam naturalem. Quando ergo dicitur, neminem ferri desiderio nisi in praecognitum, intelligendum est de desiderio qui est actus elicitus appetitus, non autem de in-

clinatione consequente formam naturalem: quia etsi, etiam tale desiderium consequatur aliquam cognitionem, eo quod opus naturae sit opus intelligentiae, ut dicitur 2° *physic.*, non tamen consequitur cognitionem ipsius appetentis naturaliter.

Dubium. Sed videtur haec ratio S. Thomae non concludere: nam oppositum consequentis, videtur stare cum antecedente; potest enim aliquid esse naturaliter nobis cognitum, et tamen illud consequi propria virtute non poterimus: sicut licet aliquis naturaliter cognoscat imperii naturam, tamen propriis viribus imperator esse non poterit.

Respondetur, quod vis rationis non stat in hoc quod ideo sit nobis necessaria cognitio supernaturalis, quia ad finem quem propria virtute adipisci non possumus ordinemur; sed quia ordinamur ad finem, quem neque assequi, neque cognoscere possumus naturali facultate, juxta illud *Isaiae 64.*: *Oculus non vidit Deus, absque te, quae praeparasti diligentibus te.* Sic autem non stat oppositum consequentis cum antecedente. Non enim stant simul quod non elevetur intellectus ad id quod est supra naturam suam, et tamen ordinetur homo ad id quod naturaliter cognosci non potest. Si enim starent simul, tunc aliquid desiderio et studio moveretur in incognitum: neque enim naturaliter neque supernaturaliter cognosceret finem.

Pro **prima confirmatione,** *advertendum 1°*) ut habetur *1ª. 2ªᵉ. q. 107, a. 1°*, quod lex vetus et nova non sic distinguuntur quasi ad diversos fines ordinentur, vetus ad temporalia, nova ad spiritualia bona, sed quia cum habeant eundem finem, scilicet, ut homines subdantur Deo, nova, propinquius ordinat ad hunc finem, vetus autem, remotius, et comparantur ad invicem sicut imperfectum ad perfectum. Vetus enim quia dabatur imperfectis et nondum gratiam consequutis, homines ad observantiam divinorum praeceptorum timore poenarum et promissione temporalium bonorum inducebat. Nova vero, quia perfectis, et jam gratiam et fidem per baptismum consecutis datur, inducit homines ad virtutem ex ipso bono virtutis, et praecipue caritatis. Quod vero dicitur, christianam religionem promittere spiritualia, veterem autem legem temporalia, non est intelligendum quasi homines veteris legis temporalia bona pro fine haberent, homines vero novae legis spiritualia: sed quia per temporalia, illi, utpote imperfecti, inducebantur in Dei amorem et in spiritualia; nos autem perfectionem gratiae habentes, ex ipsa spiritualium rerum consideratione, secundum se ad virtutem, et praecipue ad caritatem movemur.

Advertendum 2°, quod licet sit una fides modernorum et antiquorum ut ponit S. Thomas *de Verit q. 14 a. 12,* tamen plura tenentur homines tempore gratiae explicite credere quam in tempore legis scriptae, ut ibidem inquit *art. 11°*. Quando ergo hic dicitur: quia nobis plurima supra humanum sensum proponuntur, pauca autem hominibus veteris legis, intelligendum est *explicite,* quia

implicite antiqui omnia credebant quae nos credimus, ut vult S. Thomas loco praeallegato.

Pro **Secunda confirmatione**; *advertendum 1°*); ut habetur *2ª 2ªᵉ q. 179* et *181* quod virtutum quaedam sunt contemplativae vitae, sicut virtutes intellectum speculativum perficientes, cujusmodi est sapientia; habet enim pro fine, vita contemplativa, veritatis contemplationem. Quaedam autem sunt vitae activae, cujusmodi sunt morales virtutes, quae ordinantur ad operandum. Nam vitae activae finis est exterior operatio.

Advertendum 2°) quod licet, spiritualibus delectationibus, sensiles sint quoad nos vehementiores, quia sensibilia nobis magis nota sunt, et cum corporali transmutatione hujusmodi delectationes fiunt, et quia contra corporales molestias appetuntur; spirituales tamen, secundum se, majores sunt; ut dicitur *1. 2ªᵉ q. 31, a 5°; et 4° Sent. dist. 49, q. 3°, a. 5°*; quia spiritualis perfectio corporali nobilior est et naturae rationali melior, atque ob alias causas quas S. Thomas illis in locis adducit. Propter hoc ergo inquit hoc loco, spiritualium rerum gustu eos qui activis vel contemplativis vacant, delectari, quia delectationes quas contemplativae vitae deservientes, quae in contemplatione veritatis sistit, aut etiam activae, quae ad exercitium virtutum moralium deputatur; experiuntur, longe meliores simpliciter et secundum sui naturam sunt, quam quaecumque corporeae et sensibiles voluptates.

Secunda ratio est. Veriorem de Deo cognitionem habemus ex eo quod hujusmodi veritatem habemus per fidem: ergo hoc nobis utile est. — Probatur antecedens. Tunc vere de Deo cognitionem habemus, cum ipsum esse credimus super omne quod de ipso possumus cogitare, cum naturalem hominis facultatem natura divina excedat: sed per hoc quod homini aliqua divina, humanam rationem excedentia, proponuntur, firmatur in nobis opinio quod Deus sit aliquid supra omne quod possumus cogitare: ergo, etc.

Attendendum, quod quia divina essentia, secundum quod in se est, videre non possumus, nec ipsum Deum quidditative cognoscimus, quaecumque praedicata illi attribuerimus, ea a divina perfectione quam maxime deficiunt, eo quod Deus aliquid excellentius sit. Unde qui opinaretur esse in Deo eam dumtaxat perfectionem quae naturaliter de ipso investigari potest, deciperetur, volens divinam naturam creato intellectui adaequare. Quod si eum excellentiorem esse omnibus, quae de ipso naturali investigatione cognoscimus, existimaverit, veriorem habet cognitionem, utpote ad ejus naturam, propria sua accedens cognitione. Ad hoc autem cognoscendum, juvat nos aliquorum divinorum revelatio, quae nullus unquam suo ingenio potuit investigare.

Tertia ratio. Reprimitur ob hoc humana praesumptio quae erroris est mater: ergo etc, — Probatur antecedens. Quoniam sunt, quidam tantum de suo ingenio praesumentes, ut illud tantum, de Deo verum esse putent, quod eis videtur; falsum autem, quod eis non

videtur. Reprimitur autem haec temeritas dum aliqua ab infallibili veritate proponuntur, quae intellectus eorum excedunt.

Quarta ratio. Multum perfectionis humanae rationi acquiritur ex talium qualicumque cognitione et fide: ergo etc. — Probatur antecedens ex auctoritate Aristotelis, decimo Ethicorum (*cap.* 7) contra Simonidem, dicentis: debere hominem se ad immortalia et divina, quantum potest, trahere. Et undecimo (al. primo *c.* 5) de Animalibus: quod modicum de substantiis superioribus perceptum, est magis amatum et desideratum omni cognitione, quam de substantiis inferioribus habemus. Et secundo Coeli et Mundi (*text. 34*): quod cum de corporibus coelestibus quaestiones solvi possint, parva et topica solutione, contingit auditori ut vehemens sit gaudium ejus. Ex his enim habetur quod de rebus nobilissimis quantuncumque imperfecta cognitio, maximam animae perfectionem confert.

Attendendum, quod rationem *ad oppositum* in principio capituli factam, S. Thomas non solvit, sed solutam relinquit ex dictis. Negatur enim consequentia: quia enim natura hominis, per divinam providentiam, est ad supernaturalem finem ordinata, ideo divina providentia providit sibi de supernaturali cognitione, sicut ad consequendum naturalem finem, de principiis naturalibus providit

« *An finis ad quem natura humana est ordinata naturalis sit aut supernaturalis, et an sit naturalis inclinatio ad illum* ».

Scotus prima quaestione Prologi, *I. Sent.* nobiscum convenit in duobus: *1°*) quod necessarium est nobis aliquam notitiam supernaturaliter tradi: 2°) quod finis ad quem natura humana est ordinata, scilicet, Deus per essentiam visus, a nobis, pro statu isto, non est naturaliter cognoscibilis. In hoc autem discordat, quia ponit finem illum naturalem esse, licet supernaturaliter adipiscendum. S. Thomas autem in prima ratione hujus capituli et alibi, tenet ultimum finem hominis, qui est Deus, et supernaturalem esse, et supernaturaliter acquirendum. — Probat autem dictum suum Scotus: *1°*) auctoritate Augustini *libro de praedestinatione Sanctorum c. 4.* ubi ait: *posse habere fidem, sicut posse habere caritatem naturae est hominum, habere autem fidem, quemadmodum habere caritatem, gratiae est fidelium.* Si igitur posse habere fidem et caritatem naturaliter convenit homini: ergo et posse habere finem ad quem fides caritasque disponit. *2°*) Homo naturaliter istum finem, quem dicis supernaturalem, appetit, igitur ad istum naturaliter ordinatur, et per consequens est naturalis finis.

Sed *contra* hanc positionem Scoti quantum ad id in quo discordat a S. Thoma arguitur sic. — Si Deus esset finis naturalis, id est, in quem natura inclinat, sed supernaturaliter acquirendus, sequeretur quod natura inclinaret suum subjectum ad aliquid ad quod esset impossibile ut produceret. Hoc autem in omnibus naturis videtur falsum et etiam repugnat rationi. Tunc enim naturalis

appetitus esset frustra in natura: quia nullo modo posset per naturam adimpleri; ergo etc.

Sed circa hoc, *dubium* occurrit. Videtur enim S. Thomas sentire cum Scoto, supra Boëtium de Trinitate *q. ult. art. ult. ad ult.* Ibi enim ait: *quod quamvis homo inclinetur naturaliter in finem ultimum, non potest tamen naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam.*

Respondetur: quod aliter accipit Scotus naturalem inclinationem et finem naturalem, et aliter S. Thomas. Ipse enim Scotus accipit naturalem inclinationem, pro inclinatione mere naturali consequente naturam et excludente cognitionem; qui non est actus elicitus ut patet per ipsum, *4 sent. dist. 49. q. 10.* Item ipse loquitur de fine ultimo materialiter, scilicet de eo in quo invenitur ratio ultimi finis. S. Thomas autem per naturalem inclinationem intelligit, non inclinationem naturae, oppositam inclinationi quae sequitur cognitionem, sed actum elicitum a voluntate, qui est naturalis et determinatus quantum ad specificationem actus non autem quantum ad exercitium. Item loquitur de ultimo fine in generali et sub communi ratione ultimi finis et beatitudinis ut inferius declarabitur; et est sensus verborum ejus: quod si proponatur voluntati: ultimus finis et beatitudo in communi, voluntas quidem potest elicere et non elicere actum circa illud objectum; sed si eliciat actum circa illud, ille actus erit prosecutio, et non potest voluntas tale obiectum refugere, licet homo non possit ad illud bonum propria virtute pervenire. — Non est autem inconveniens quod homo in aliquid inclinetur per actum voluntatis naturalem, modo dicto, et tamen illud non possit virtute propria adipisci, quia licet ad illud virtus naturalis non sufficiat, proponitur tamen voluntati sub ratione appetibilis ex omni parte, et nullum habentis boni defectum; ex quo habet voluntas quod non possit illud respuere. Sed bene est inconveniens quod aliquid appetatur naturali appetitu qui est sola naturae inclinatio, et tamen homo ad illud non possit aliqua virtute naturali pervenire, quia natura secundum se non habet inclinationem, nisi infra naturae limites.

Argumenta autem Scoti non cogunt. Ad *primum* enim quod inquit Augustinus: *Posse habere fidem esse naturae hominum*, non ideo dicitur quoniam in homine sit potentia naturalis ad fidem et caritatem finemque supernaturalem; sed quia in natura et substantia hominis, est *potentia obedientialis* ad illa, potentiaque logica, quae est non repugnantia: non enim repugnat naturae hominis habere fidem et caritatem; sicut naturae lapidis, imo, hominis naturae data est capacitas ad ea, quibus homo possit ad finem supernaturalem pervenire: ut haberi potest ex iis quae dicuntur *de Verit. q. 14, a, 10. ad 1^m.* Unde sensus Augustini est, quod in natura hominum est capacitas et aptitudo ad fidem et caritatem, quae in aliis naturis materialibus non invenitur.

Ad *Secundum*, negatur antecedens, si simpliciter accipiatur homo

quantum ad naturalia. Non enim naturaliter appetit homo in sua natura consideratus, visionem divinae essentiae, ut est summum bonum, et ultimus finis ad quam natura intellectualis est per divinam providentiam ordinata; sic enim nunc de visione divinae essentiae loquimur. Si autem accipiatur homo ut informatus revelatione divina et fide, quod ultimus ejus finis et summum ejus bonum sit divinae essentiae visio clara et perfecta, sic illam naturaliter appetit, sicut et summum bonum in universali. Sed tunc negatur consequentia, scilicet: ergo est naturalis ad modum quo loquimur hic de naturali, de eo scilicet fine qui naturae proportionatur, et cuius est capacitas naturalis, atque in quem propriis viribus naturae potest perveniri. Sic enim dicitur aliquid naturale apud philosophos, nisi abuti vocabulis voluerimus.

CAPUT VI.

QUOD ASSENTIRE IIS QUAE SUNT FIDEI, NON EST LEVITATIS QUAMVIS SUPRA RATIONEM SINT.

Postquam determinavit S. Thomas de modo cognoscendae veritatis divinae quantum est ex parte docentis, nunc de eodem quantum est ex parte addiscentis determinat, et ponit hanc

Conclusionem. **Veritati cui ratio humana experimentum non praebet, fidem adhibentes, non leviter credunt.**

Primo simpliciter probatur. *Secundo* comparative ad Mahumeti legem.

Prima ergo **ratio** est ista. Credere divinae sapientiae revelanti non est levitatis, imo prudentiae: Sed haec de quibus loquimur, divina sapientia revelavit: ergo non est levitatis ista credere. — Major est manifesta eo quod divina sapientia nec errare possit nec nos decipere. Minor vero probatur. Revelatio et manifestatio aliquorum per ea visibilia opera quae naturae superant facultatem confirmata, non est nisi ab eo qui supra naturam creatam est: sed sic ea quae sunt fidei sunt confirmata, per ea scilicet quae omnem superant naturae facultatem: ergo etc.

Probatur minor discurrendo per miracula.

1°) Enim, ad fidei confirmationem, factae sunt mirabiles languorum curationes, mortuorum suscitationes, coelestium corporum mirabiles mutationes, et multa alia circa res corporales de quibus tam in veteri quam in novo Testamento nobis est tradita notitia.

2°) Facta est humanis mentibus supra naturam inspiratio, cum idiotae et simplices, dono Spiritus Sancti repleti, summam sapientiam et facundiam sunt in istanti consecuti.

3°) Facta est mirabilis mundi conversio atque supra naturam.

Non enim armorum potentia, aut voluptatum promissione, sed ex divinorum operum inspectione et inter persecutorum tyrannidem innumerabilis turba, non tam simplicium sed et sapientissimorum hominum ad Christi fidem convolavit; in qua, humanum excedentia intellectum proponuntur, carnis cohibentur voluptates et omnia quae in mundo sunt, habenda esse contemptui docentur. Hoc enim miraculorum maximum est, et divinae inspirationis opus quod animi mortalium iis assenserint.

Quod si diceret quispiam hoc casu subitoque evenisse, instat S. Thomas ex eo quod hoc se facturum Deus multis antea Prophetarum praedixit oraculis, quod est divinae dispositionis signum non autem casus. Hunc confirmationis fidei modum, tetigit Apostolus ad Hebreos dicens: *Quae* (scilicet humana salus) *quum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis et variis Spiritus Sancti distributionibus.* (*Hebr.*, II, 3, 4.)

Ex hoc deducitur: non esse necessarium ut ulterius praeterita signa reiterentur, quamvis et nunc non cesset Deus per suos sanctos miracula operari, et haec tam mirabilis mundi conversio ad Christianam fidem praeteritorum signorum effectus est, sicque in suo effectu ea videntur signa. Quod si dicatur non esse factam mundi conversionem ex praecedentibus signis, hoc omnibus signis et miraculum mirabilius erit, si ad credendum tam ardua, ad sperandum tam alta, ad operandum tam difficilia, mundus absque miraculis, a simplicibus et ignobilibus hominibus fuit inductus; atque ob hoc non erunt amplius miracula necessaria.

Secunda ratio: probatur per comparationem ad legem Mahumeti. Nihil enim mirum est si illi legi, quamplures adheserunt quia et voluptates promittebat, et praecepta illis conformia dabat, ipsis relaxans habenas, ad quas animus hominis inclinatur. Item, non confirmavit Mahumetus sua documenta miraculis, sed se in armorum potentia missum ajebat, quod tyrannorum est. Adhuc illi non crediderunt a principio sapientes et docti viri, sed bestiales homines in desertis morantes, omnis scientiae prorsus ignari. Postremo nulla prophetarum oracula praecesserunt, quae ei legi, tanquam a Deo constituendae, testimonium perhiberet. Ex quo sequitur, levitatis et insipientiae esse illi credere, nostrae autem adhaerere fidei, maximae esse sapientiae.

Dubium circa hanc conclusionis probationem occurrit. Quia nulla opera, quantumcumque mira, videntur de necessitate ac sufficienter probare nostram legem a Deo esse. Nulla enim adeo magna opera sunt, quae non possit aliquis cavillando pervertere, aut a daemonibus facta asserens, aut praestigiis sic apparuisse, non tamen in veritate fuisse facta, aut ab aliqua naturali causa fuisse producta. Magi enim Pharaonis, universa fere opera fecerunt quae Moyses fecerat. Similiter apud gentiles multa miranda acciderunt, miraculis

nostrae fidei similia. Apud Mahumetanos quoque pleraque dicuntur contingere miracula.

Ad evidentiam hujus difficultatis in qua christianorum plerique titubant; id in primis considerare oportet: quod ea sola vere miracula sunt, ut inferius, in *3° libro*, declaratur; quae a Solo Deo, aut quantum ad substantiam facti, aut quantum ad id in quo fiunt, aut quantum ad modum faciendi, specialiter praeter communem modum gubernationis universi fieri possunt. Ideo cum volumus investigare an aliquid vere miraculum sit, inspiciendum est an quidquam in eo sit quod a nulla fieri possit creatura virtute propria; quod si tale quid inveniatur, et sit in rei veritate factum, et non tantum secundum apparentiam, illud pro certo asseremus vere esse miraculum. Cavendum tamen nobis est ne creaturis, et praesertim substantiis immaterialibus, plus virtutis attribuamus quam ipsis conveniat, aut plus ab earum virtute detrahamus quam oporteat; ut, aut ea quae a solo Deo fieri possunt, virtute aliqua creata fieri posse existimemus, aut quod virtus creata potest efficere, sola divina virtute posse fieri credamus, ex utroque enim, circa vera miracula error potest accidere.

Considerandum quoque est quod licet in iis quae corporaliter fiunt, difficile sit indubitatam habere veritatem, eo quod daemones ex trasmutatione locali aeris sive alterius corporis, aut ex sensuum immutatione, faciant multa apparere quae in veritate non sunt; tamen et in hujusmodi, ex omnibus circumstantiis simul pensatis, quod verum sit poterit discerni. Puta, in mortui suscitatione, quamvis daemon possit defuncti corpus intrare, atque in eo aliqua opera similia operibus vitae exercere, aut etiam sic hominum sensus immutare, ut appareat mortuum revixisse, qui non revixit; tamen si viderimus, eo corpore, universa vitae opera fieri, et eodem modo ut prius, ita quod omnibus indifferenter appareat, et per longum tempus, dicendum, in veritate mortuum revixisse et non tantum secundum apparentiam, et similiter de aliis.

Advertendum ulterius quod licet in aliquibus operatio daemonis et praestigium esse possit, sunt tamen quaedam miracula in quibus praestigium locum non habet; sic est immutatio intellectus et voluntatis quae corporeis sensibus non percipiuntur. Fiunt enim praestigia ad res corporeas quae aliquo percipiuntur sensu.

Dicitur ergo **1**°). Quod sunt aliqua vere simpliciterque miracula quae nullam admittunt calumniam, ex quibus docentis veritas optime et efficaciter confirmatur. Sunt enim quaedam quae si concedantur in veritate facta, sicut: quod tempore Iosuè sol steterit, aut solem passum etiam luminis defectum in Christi passione, luna existente in oppositione, a solo Deo esse facta negari non potest; similiter de mortui suscitatione et similibus. Sunt autem talium quaedam quae nullus negare potest, quin in veritate sint facta, sicut de illa solis permanentia, deque multis signis a Christo factis.

Dicitur **2**°). Quod illa subita apostolicae mentis illuminatio per

Spiritus Sancti missionem facta, calumniam non recipit; neque enim secundum apparentiam tantum, sed secundum veritatem haec fuisse facta cognoverunt universi qui apostolos loquentes linguis et disputantes audierunt. Neque a daemonibus fieri potuerunt, eo quod hoc perversae eorum voluntati repugnet, quia homines in malum pertrahere vellent, non ad bonum inducere. Quod si ab angelis eam illuminationem fieri potuisse quis dicat, eo etiam admisso dicemus, quod sicut a Deo alia miracula ministris angelis fiunt, ita et hominum illuminationes. Quod sane, et quaedam, veritatis praedicatae ab idiotis hominibus, confirmatio erit, eo quod boni angeli non decipiant, sed instruant homines de divinis. Simili modo, hominum et idiotorum et sapientum conversio ad fidem Christi, et voluptatum abiectio, ad quas est hominum inclinatio naturalis, in solum Deum auctorem referri possunt, qui humanas voluntates, solus potest immutare.

Dicitur **3°**). Quod signa insolita et miracula vera esse, et esse virtute divina facta, argumento est, quando is qui ad suae doctrinae confirmationem miracula operatur, bonos mores praedicat atque secundum ipsos vivit, studetque homines in Deum reducere, non autem propriam quaerit utilitatem, neque superstitionibus utitur et circa utilia non circa vana, mirabilia operatur: tunc enim certus quis esse potest quod divino non autem fallaci agatur spiritu. Ex hoc enim S. Thomas *2°, sent. dist. 7, q. 3ª, a. 1°, ad 2ᵐ*, vera signa a falsis distinguit. Etsi ergo magi Pharaonis, aut infideles, aut etiam Mahumetus aliqua fecerunt quae miracula videbantur, non erant tamen vera miracula, utpote quae omnem naturae superarent facultatem, ut inferius ostendetur.

Illud postremo *advertendum*, quod miraculorum operatio non sic fidem confirmat christianam, quasi particulariter videre faciant ea quae sunt fidei vera esse; hoc enim rationi fidei repugnat, sed movent voluntatem ad hoc, ut videns ea velit credere. Ex illis enim judicat conveniens, credere fidem praedicanti, quia ostendunt in universali vera esse quae praedicantur, atque secundum divinam sapientiam, utpote ea miraculis confirmantem.

CAPUT VII.

QUOD VERITATI FIDEI CHRISTIANAE NON CONTRARIATUR VERITAS RATIONIS.

Postquam determinavit S. Thomas de modo cognoscendae veritatis divinae *absolute*, nunc de ipsa *comparative* ad rationem humanam determinat.

Circa hoc autem *duo* facit. *Primo* comparat veritatem creditam, veritati naturaliter cognitae. *Secundo*, primam veritatem ipsi rationi naturali comparat, *capite sequenti.*

Primo ergo veritatem veritati comparat et primo ponit hanc

Conclusionem: **Veritas fidei, veritati naturaliter nobis inditae non contrariatur.**

Pro quo *advertendum*, quod prima principia indemonstrabilia nobis naturaliter nota, omnium aliorum quae naturali investigatione cognosci possunt, notitiam virtualiter continent, suntque talia in tantum vera, in quantum praedictis principiis concordant. Ex eo ergo quod ostenditur veritatem fidei, notitiae primorum principiorum non contrariari, constat etiam nulli alii veritati naturaliter notae, contraria esse — Multipliciter autem haec *conclusio probatur.*

Primo prob. Quod contrariatur vero, oportet esse falsum, cum verum non contrarietur vero, sed tantum falsum, ut ex eorum rationibus apparet. Sed prima principia falsa esse non possunt, nec cogitari possunt esse falsa; id etiam quod fide tenetur, tam evidenter divinitus confirmatum, falsum esse non est fas credere: ergo etc.

Pro declaratione majoris *advertendum,* quod sicut ratio veri consistit in adaequatione intellectus et rei, ita ratio falsi in inadaequatione. Propter quod dicitur *4° Metaphysicae* quod falsum, est ex eo quod dicitur vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Cognitio ergo vera erit qua cognoscitur esse sicut est; falsa autem qua cognoscitur esse sicut non est: et quia apprehendere esse et non esse sunt contraria, ut dicitur in II *Perihermenias*, ideo cognitio vera et falsa sunt contraria. Bene ergo dicitur quod falsum contrariatur vero, non autem verum, ut ex eorum rationibus patet. Quia cognitio rei adaequata non contrariatur cognitioni adaequatae rei, sed bene cognitio rei inadaequata, qua scilicet, existimatur non esse quod est, in quo consistit ratio falsi, contrariatur cognitioni adaequatae rei, qua existimatur res esse sicut est, in quo consistit ratio veri.

Advertendum etiam, pro minoris declaratione, quod diverso modo loquitur S. Thomas de principiis primis, et de iis quae sunt

fidei, ut ostendat, ad horum cognitionem nos diversimode habere. Principia enim necesse est verissima esse, et videri verissima; ita quod nec etiam cogitari potest illa esse falsa sicut inquit Philosophus de hoc primo principio: *impossibile est idem simul inesse et non inesse eidem* (*4° Metaph*). Etsi enim aliquis posset verbis dicere hoc esse falsum, mente tamen cogitari non potest; eo quod tunc contraria eidem simul inessent, ut Philosophus deducit. — Ea autem quae sunt fidei licet in se sint verissima, non tamen ex propriis rationibus terminorum, eorum nobis veritas apparet, sed tantum in communi iudicantur vera esse eo quod divinitus sint revelata, ut miraculis est comprobatum: ut in praecedenti capite diximus. Ad hunc ergo diversum nos habendi modum circa ista cognoscenda, insinuandum, dixit S. Thomas de principiis, quod illa verissima esse constat, de eo autem quod fide tenetur inquit, quod non est fas credere esse falsum.

Ex ista ratione S. Thomae, *excluditur ratio Roberti Olchot* in Primo Sentent. arguentis, ea quae sunt fidei contra rationem naturalem esse, quia ratio naturalis dictat: oppositum esse verum. Patet enim, ex dictis, hoc assumptum esse falsum: patet etiam, ex dictis, falsum esse quod in alia ratione assumit, scilicet: quod articuli fidei sunt contra rationem, non solum rusticorum sed etiam sapientum; puta quod mulier sine viri semine concipiat. Dicitur enim quod non sunt contra rationem vere sapientum. Isti enim si dicunt quod impossibile est virginem concipere, dicunt hoc, considerato ordine causarum secundarum, non autem considerato ordine divinae potentiae. Et si aliqui hoc dixerunt Deo esse impossibile, non fuerunt vere sapientes neque vere philosophi. Unde S. Thomas supra Boëtium *de Trinit q. 2ª , a. 3°* inquit: quod si quid in dictis philosophorum inveniatur contrarium fidei, hoc non est philosophiae, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis.

Secundo prob. Quod divinae sapientiae contrariatur a Deo esse non potest: sed quod primis principiis contrariatur, divinae contrariatur sapientiae, ergo a Deo esse non potest: ergo quae revelatione divina tenentur, naturali cognitioni contraria esse non possunt. — Probatur minor: quod inducitur a docente in animam discipuli, scientia doctoris continet, nisi ficte doceat, sed principiorum naturaliter notorum cognitio, nobis divinitus est indita, cum Deus naturae nostrae sit auctor: ergo haec principia, divina sapientia continet: ergo quod de ipsis est contrarium, divinae sapientiae est contrarium.

Circa hanc rationem *advertendum*, quod continentia qua hic dicitur scientiam doctoris, discipuli scientiam continere, non est continentia virtualis principii activi. Quoniam, ut inquit S. Thomas *1ª p. q. 117, a° 1° ad 2ᵐ*, scientia non est qualitas activa, sed se habet tantum per modum principii directivi in operandum. Dicitur autem scientia doctoris, discipuli scientiam continere, in quantum ad eadem scibilia et ad easdem veritates se extendit, ad quas di-

scipuli scientia: eadem enim veritas est quam discipulus novit et magister, eo quod magister moveat discipulum ad eadem cognoscenda quae ipsa cognoscit. Unde posset illa continentia dici perfectionalis et similitudinaria, eo modo quo tetragonum continet trigonum, et unum album aliud album.

Sed occurrit **dubium** circa ultimam consequentiam. Non enim videtur sequi: Divina sapientia principia continent, ergo quod contrariatur principiis, divinae sapientiae contrariatur. Non valet enim: divina virtus continet album, quia potest album producere, ergo quod contrariatur albo, divinae virtuti contrariatur. Dicitur: quod sicut divina virtus, contrariorum esse causa potest, eo quod utrumque virtualiter contineat, ita divina sapientia oppositarum cognitionum esse causa poterit, tamquam utramque virtualiter supereminenterque continens; neque sequi oportet quod si una alteri contraria sit, quod divinae quoque sapientiae contrarietur.

Ad evidentiam hujus difficultatis considerandum est, quod continentia de qua hic loquimur; non est, ut jam diximus, continentia principii activi, sed cujusdam similitudinis et convenientiae; secundum quod duae cognitiones, in eadem veritate cognita conveniunt. Et quia una cognitio, alteri non contrariatur, nisi quia ad opposita enuntiabilia terminantur, sicut cognitio qua existimatur hominem esse visibilem, contrariatur ei qua existimatur hominem non esse visibilem: ideo si una cognitio alteri contrariatur, erit etiam contraria ei quae illi similis est, utpote cum ipsa in objecto cognito conveniens. Illa enim quae contrariatur huic humanae cognitioni: homo est visibilis: omni alteri cognitioni sive angelicae sive humanae contrariatur, qua cognoscitur homo esse visibilis. Bene ergo valet haec consequentia: divina sapientia principiorum cognitionem continet, ergo cognitio quae cognitioni principiorum contraria, divinae quoque sapientiae contraria est; eo quod per hanc continentiam nihil aliud intelligatur nisi convenientia in ea veritate cognita per divinam sapientiam et notitiam principiorum.

Ad instantiam autem dicitur, quod non est simile eo quod ibi arguatur in continentia virtuali tantum principii activi, secundum quam idem, contraria eminenter continere potest; hic autem loquimur de continentia etiam propria scientiae quae est perfectionalis et cujusdam similitudinis ac unitatis et convenientiae in eodem objecto, secundum quam una notitia oppositas notitias continere non potest, licet etiam divina sapientia nostrae cognitionis naturalis, causa sit. Quod autem dicitur, eandem esse scientiam oppositorum: intelligitur, quantum ad incomplexa, quod ad eandem scientiam, utriusque oppositorum consideratio spectat, sicut eadem est scientia sani et aegri; quantum vero ad complexa, quod eadem scientia cognoscitur, unam contradictionis partem esse veram, alteram vero, falsam.

Tertio prob. Si esset ista contrarietas, a veritate cognitionis intellectus naturaliter impediretur: sed hoc a Deo esse non potest;

ergo, etc. Probatur consequentia: contrariis rationibus impeditur intellectus a veri cognitione: ergo si contrariae cognitiones nobis a Deo immitterentur, intellectus noster impediretur a veri cognitione.

Pro consequentis probatione *considerandum* est, quod contrarietas argumentationum, ab oppositione conclusionum sumitur ad quas terminantur, eo quod argumentatio, quidam rationis motus sit, motus autem contrarii, ad contrarios terminos terminentur. Idem est ergo rationes contrarias esse, quod per ipsas contrarias cognitiones causari; et idem est per contrarias rationes impediri confundique intellectum, quod ipsum per contrarias cognitiones ab altero causatas, impediri: proportionatur autem divina sapientia demonstrationi, quantum ad hoc, quod cognitionem in nobis causat. Propter hoc sicut contrariae rationes impediunt intellectum, eo quod contrarias cognitiones causant, ideo divina sapientia, si contrarias in nobis causat cognitiones, ipsa a veri cognitione impediet intellectum; quod a Deo non potest esse agendo, nisi fortasse propter mysterium vel utilitatem, sed bene potest esse non agendo, idest non infundendo lumen quo aliquid intelligatur, sicut nec malum culpae est a Deo, nisi non infundendo gratiam.

Quarto prob. Aut istae cognitiones simul erunt in intellectu, aut una adveniente altera recedit. Non primum, quia contraria in eodem simul esse non possunt; nec secundum, quia cognitio naturalis semper manet, quae enim naturalia sunt, manente natura mutari non possunt: ergo non sunt contrariae. — *Confirmatur* auctoritate Apostoli: *Prope est verbum in corde tuo et in ore tuo; hoc est verbum fidei, quod praedicamus* (*Rom.* X. 8), et Augustini in Secundo *super Genesim ad litteram* (*cap. 18*); « *Illud quidem quod veritas patefacit, libris sanctis sive Veteris Testamenti sive Novi, nullo modo potest esse adversum.* »

Sed occurrit **dubium**, quoniam aquae naturale est esse frigidam, et tamen ab ea, manente aqua, removetur frigiditas, cum scilicet calefit: ergo falsum est quod quae naturalia sunt, manente natura, mutari non possint. Confirmatur, quia ipsemet S. Thomas *2ª 2ªᵉ*, *q. 57, a. 2º, ad 1ᵐ*, inquit, quod naturalia semper insunt in rebus immobilibus non autem in rebus mobilibus, cujusmodi est hominis natura: ergo quamvis aliqua cognitio sit homini naturalis, potest tamen ab homine manente, separari.

Ad haec **dubia** similiter respondendo dicitur **1º**). Quod naturale ut habet S. Thomas *4, sent. dist. 26*, dupliciter dicitur, scilicet, aut quod a principiis naturae de necessitate causatur: aut ad quod natura inclinat. Propositio ergo heec, quod naturalia manente, natura mutari non potest, intelligenda est de naturalibus primo, modo et est vera tam in rebus mobilibus, quam in rebus immobilibus. De naturali autem secundo modo, vera est in immobilibus tantum, non autem in mobilibus quia secundum naturae mutationem, possunt et talia naturalia mutari et impediri, manente substantia in

sua perfectione essentiali. Unde non contradicit S. Thomas sibiipsi, hic enim de naturali primo modo loquitur, in loco autem allegato, de naturali secundo modo.

Dicitur **2°**) Quod naturale est aquae habere frigiditatem, cum aliqua tamen latitudine, quia scilicet ex principiis essentialibus aquae sequitur aliquis gradus frigiditatis intra illam latitudinem, neque potest aqua non habere aliquem gradum illius frigiditatis, quinimo, si remitteretur frigiditas ad gradum, infra totam illam latitudinem, puta infra latitudinem quae est duorum ad sex, desineret natura aquae; licet ergo aqua sibi derelicta et non impedita ad summum gradum illius latitudinis frigiditatis deducatur, natura sic inclinante, potest tamen a contrario per violentiam impediri, ne summum illum frigiditatis gradum habeat, nunquam tamen, a quocumque calefaciente, omnino ab ipsa omnis frigiditatis gradus removeri potest, natura manente. Unde possumus dicere, quod aliquis frigiditatis gradus, est aquae naturalis tanquam a naturae principiis causatus absolute: et hic ab aqua removeri non potest. Aliqui vero frigiditatis gradus sunt aquae naturales; tanquam ad quos natura aquae, deductis impedimentis, perducit, et isti ab aqua per violentiam, ad tempus removeri possunt.

CAPUT VIII.

QUALITER SE HABEAT HUMANA RATIO AD VERITATEM FIDEI PRIMAM

Comparat S. Thomas veritatem primam ad rationem naturalem. Circa hoc autem *duo* facit. *Primo*, ostendit quid humana ratio possit circa ea quae sunt fidei. *Secundo*, quid utile sit.

Prima Conclusio. **Ad cognoscendam fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam notissima esse potest, humana ratio verisimiles, non autem demonstrativas rationes colligere potest.**

Probatur. — Res sensibiles ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se, divinae imitationis tenent, sed non adeo perfectum ut Dei substantiam declarent. Ergo ad cognoscendum ea quae de Deo credimus, et quae solum substantiam divinam videntibus sunt notissima, verisimilitudines quidem habere ratio potest, non autem demonstrationes. Antecedens pro prima parte patet; quia sunt effectus Dei: effectus autem aliquam similitudinem causae habet. Secunda etiam pars est manifesta ex supradictis *(cap. 3°)* eo quod sint effectus debiles et inadaequati. Similiter nota est consequentia, quia effectus secundum conditionem suam, in cognitionem causae ducit.

Advertendum pro conclusionis declaratione: quod licet fides in se certitudinem habeat, ea tamen certitudo cum inevidentia est: eo quod ea quae fidei sunt, neque ex rationibus terminorum vera esse appareant; neque ex eorum resolutione ad prima principia naturaliter nota sint manifesta, cum supra humanam rationem sint, sed tantum credimus illa esse vera quia a Deo revelata sunt, qui est infallibilis veritas. Propter hoc inquit S. Thomas, quod solum videntibus divinam essentiam, notissima esse possunt. Videntes enim substantiam divinam, vident credita a nobis de divinitate necessaria esse, eo quod ex terminorum rationibus cognoscant praedicatum, subjecto, necessario inhaerere; quam habitudinem nunc videre non possumus. Illud quoque, quod ratio humana verisimiles habere rationes potest, intelligendum puto post revelationem fidei factam, non autem ante; cum mens humana ad ea quae sunt fidei, per se elevari non possit: unde inquit S. Thomas, *p. 1, q. 32, a. 1. ad 2,* quod ad manifestationem Trinitatis, induci ratio potest quae Trinitati jam positae congruat, non autem per quam sufficienter Trinitas probetur personarum.

Advertendum, quod duplicem evidentiae modum S. Thomas in his verbis ponit, qui tamen non sufficit ad hoc quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Aliquid enim *dupliciter* fit evidens intellectui: *aut* scilicet per necessariam deductionem ex principiis per se notis, et hoc per demonstrationem videtur; *aut* ex rationibus terminorum, et hoc dicitur per se esse notum intellectui. Utrumque tamen a sensibilibus originem trahit, quia universales propositiones ex quibus demonstratio constituitur, nonnisi experimento cognoscuntur ut dicitur *1. metaph.*, similiter et terminorum rationes ex sensibilibus deducuntur ut Philosophus *2. poster.* tradit.

Secunda Conclusio. **Quantumcumque hujusmodi rationes debiles sint, utile tamen est, ut in his sese mens exerceat humana, si tamen demonstrandi et comprehendendi praesumptio desit.** Probat auctoritate Aristotelis superius inducta (*Cap, 1°.*): quia scilicet jucundissimum sit, de rebus altissimis, parva etiam et debili ratione, quidquam inspicere posse. Probatur etiam Hylarii auctoritate in libro de Trinitate (Libr. II, c. 10) inquientis: « Haec credendo incipe, percurre, persiste; et si non perventurum sciam, gratulabor tamen profecturum. Qui enim pie infinita persequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet procedendo. Sed ne te inferas in illud secretum, et in arcanum interminabilis veritatis non te immergas, summam intelligentiae comprehendere praesumens; sed intellige incomprehensibilia esse. »

CAPUT IX.

ORDO ET MODUS PROCEDENDI IN HOC OPERE.

Ultimo loco S. Thomas suo prooemio finem imponens, ex praedictis, suam intentionem quantum ad modum procedendi declarat. Praemittit autem: **cum duplex veritas divinorum sit, eam duplicitatem veritatis non ex parte ipsius Dei accipiendam esse, sed ex parte cognitionis nostrae.**

Ad cujus intelligentiam *considerandum* est: 1°) quod cum veritas sit in intellectu adaequato rei, per suam intelligentiam, dum scilicet apprehendit rem sicut est, in hoc *duo* includuntur: *unum*, quod est reale, scilicet, actus intelligendi; *aliud*, quod est rationis, maxime in Deo, scilicet, habitudo adaequationis ad rem intellectam. Si loquamur de veritate quantum ad ipsum actum intelligendi, sic in Deo est una simplex veritas, imo ipse est veritas simplicissima eo quod una simplicissima intelligentia, esse rerum omnium intelligat. Si autem de veritate loquamur quantum ad ipsam habitudinem rationis, sic non inconvenit in Deo esse multas veritates, secundum quod multis a se intellectis adaequetur. Verum, quia ea multa in uno, scilicet in essentia sua, intelligit; ideo absolute dicitur, una simplex veritas. Intellectus autem noster diversa complexa, diversis intellectionibus cognoscit. Ideo, secundum multitudinem intellectorum non solum quantum ad habitudinem, sed etiam quantum ad fundamentum et actum intelligendi, in eo multae sunt veritates. Cum ergo dicimus duplicem esse divinorum veritatem nobis traditam, non sic est intelligendum quasi duplicem de seipso Deus habeat cognitionem, eamque nobis tradiderit, sed quia de iis quae Deus in seipso una cognitione cognoscens, nobis revelavit, duplicem nos cognitionem duplicemque veritatem habemus.

2°) Sic possumus exponere. Veritas enim *dupliciter* accipi potest: *aut*, inquam, secundum quod est in re cognita, *aut* secundum quod est in intellectu. Hic loquitur S, Thomas de veritate secundum quod est in re cognita, non autem secundum quod est in intellectu. Enunciabilia enim de eadem re *dupliciter* multiplicari possunt: *aut* scilicet quia in ipsa re sunt diversa, ex quibus diversa enunciabilia constituuntur, sicut de homine musico et albo, intelligitur ipsum esse musicum et ipsum esse album; *aut* quia res quidem in se simplicissima est, omnique diversitate carens, sed tamen quia intellectus, ipsam comprehendere non potest, diversos de ipsa conceptus imperfectos inadaequatosque format, ex quibus diversa constituit enunciabilia vera.

Sensus ergo S. Thomae est: quod ista duplex veritas, sive

enunciabilium verorum diversitas, non ex parte ipsius Dei accipienda, quasi scilicet, in ipso sint diversa unde enunciabilium diversitas accipiatur, imo ipse est una et simplex veritas ex parte rei, quia omnia praedicata quae divinae essentiae attribuuntur, inter se idem sunt atque etiam cum subiecto; sed est ex parte intellectus nostri diversimode et diversis conceptibus Deum intelligentis, aliquaque de ipso naturaliter, aliqua vero, per revelationem cognoscentis.

Hoc praemisso, subjungit S. Thomas, quod ad manifestationem veritatis naturaliter notae et per rationes demonstrativas et per probabiles, tum ex philosophorum, tum ex sanctorum libris collectas, procedendum est.

Ex quo apparet, non esse omnes rationes, in hoc libro a S. D. positas, pro demonstrativis defendendas, cum ipsemet dicat, se velle aliquas probabiles inducere.

Ad manifestationem vero, veritatis supernaturaliter notae, non esse debet intentio ad hoc, ut adversarius rationibus convincatur, sed ut rationes adversariorum solvantur, et veritas ex auctoritate scripturae, miraculis confirmata, ostendatur. Non erit tamen inutile, rationes verisimiles inducere ad fidelium exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos.

PRAEMISSO PROOEMIO, accedit S. Thomas ad manifestationem divinarum rerum de quibus in hoc opere pertractare intendit. *Dividitur* autem opus *in duas partes* principales secundum quod duo sunt quae de Deo cognoscuntur. *Primo* enim agit de iis quae humana ratione investigari possunt. *Secundo* de iis, quae revelata sunt humanumque excedunt intellectum.

Quantum ad primum, *tria* facit:

In I. enim Libro de iis determinat quae Deo secundum se ipsum conveniunt.

In II. de processu creaturarum ab ipso.

In III. de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem.

Circa I. Librum *tria* facit: quia enim ad ea quae Deo conveniunt secundum se consideranda, necesse est, velut necessarium fundamentum, noscere *quod sit*; ideo: *Primo* eam considerationem praemittit quae demonstrat DEUM ESSE (*c. 10*) *Secundo*, de divina simplicitate tractat, per quod, aliquo modo, cognoscere possumus *quid sit* Deus (*c. 14*). *Tertio*, qualis sit Deus ostendit (*c. 28*).

CAPUT X.

DE OPINIONE DICENTIUM QUOD DEUM ESSE DEMONSTRARI NON POTEST, QUUM SIT PER SE NOTUM.

QUIA duplici ex causa diversi arbitrantur vanam esse inquisitionem qua quaeritur an *Deus sit*, *duo* facit. *Primo*, diversas causas removet. *Secundo*, demonstrat intentum (*c. 13*).

Circa *Primum*, *duo* facit: 1°) inquirit de prima causa; 2°) de secunda (*c. 12*) — Circa 1^{m}. *duo* facit: *Primo*, ponit adversariorum rationes. *Secundo*, eas solvit capite sequenti.

Quantum igitur ad *Primum*. Fuerunt quidam, inquit S. Thomas, qui praedictam considerationem superfluam esse existimarunt, eo quod *Deum Esse sit per se notum, ita quod ejus contrarium cogitari non possit.* Idcirco, demonstratione ad hanc rem opus non esse dixerunt, videturque haec esse Anselmi opinio (*Prosolog. c. 2.*) ut tradidit S. Thomas: *de verit. q. 10, a. 12,* hoc autem nonnullis rationibus confirmant, quarum:

Prima est. Deum esse cognoscitur statim, cognitis terminis. Ergo est per se notum — Probatur antecedens: quia nomine Dei intelligimus id quo majus cogitari non potest; hoc autem non potest solum in intellectu esse, quia quod est in intellectu et in re, majus est eo, quod in solo intellectu est.

Secunda est. Quia tunc aliquid Deo majus, cogitari posset, si ipse cogitari posset non esse illud, scilicet, quod non potest cogitari non esse.

Tertia est. Quia in Deo idem est esse et essentia; propositiones autem illas oportet notissimas esse, in quibus idem praedicatur de seipso.

Quarta est. Quia Deum esse est naturaliter notum, cum in ipsum naturaliter desiderium hominis tendat; ea autem quae sunt naturaliter nota, per se cognoscuntur.

Quinta est. Quia Deus est quo omnia alia cognoscuntur, cum divina lux sit omnis intelligibilis cognitionis principium.

CAPUT XI.

REPROBATIO PRAEMISSAE OPINIONIS ET SOLUTIO RATIONUM PRAEMISSARUM

Praemissas rationes doctissime solvit S. Thomas. Sed circa hoc, *duo* facit: — *Primo* enim respondet unde proveniat hûjus opinionis deceptio. *Secundo,* ad argumenta respondet.

Quantum ad *primum* inquit quod *duo* sunt quae homines in hanc inducere opinionem potuerunt. *Primo* quidem est consuetudo, quia enim a principio homines consueverunt audire nomen Dei, et invocare, consuetudo vero, ea praesertim quae est a principio, naturae vim obtinet, ideo firmiter tenetur Deum esse, ac si esset naturaliter et per se notum. Ea enim quibus animus a pueritia imbuitur, ita firmiter tenentur, ac si essent naturaliter et per se nota. *Alterum* est, quia non distinxerunt inter id quod est *simpliciter per se notum,* et quod est *per se notum nobis. Deum* enim *esse, simpliciter* quidem est *per se notum,* eo quod Deus sit suum esse; *quoad nos* autem, *non est per se notum*: quoniam hóc ipsum quod est Deus, mente concipere, non possumus. Sicut, omne totum esse majus sua parte, simpliciter quidem per se notum est; ei autem, qui rationem totius, mente non conciperet nec esset per se notum, imo, esset ignotum. Hac ratione fit, quod ad notissima rerum, intellectus noster se habeat ut oculus noctuae ad solem; quia videlicet, ea uti sunt, concipere non possumus.

« *Quid sit propositio per se et simpliciter nota, et quid propositio per se nota quoad nos* ».

Pro declaratione hujus distinctionis *advertendum* est, quod propositio aliqua per se nota dicitur, quia aliqua alia propositione priori et notiori non indiget ad sui manifestationem, per aliamque demonstrari non potest. Propter quod inquit S. Thomas *p. 1, q. 17 a. 3, ad 2*, et est de mente Aristotelis *1. Poster.* et Boëtii in libro *de Ebdomadibus*, quod *principia per se nota,* sunt illa *quae statim cognitis terminis cognoscuntur*. Sed quia res *dupliciter* habet esse: *uno* scilicet modo in seipsa extra intellectum; *alio* modo, secundum quod ab intellectu nostro concipitur et intelligitur; ideo dupliciter de re aliqua loqui possumus: uno modo secundum id quod convenit sibi secundum naturam suam, alio modo, de ėo quod convenit sibi, secundum quod a nobis concipitur et intelligitur. Non inconvenit autem, aliquid rei, modo aliquo convenire secundum naturam suam, quod sibi secundum modum quo a nobis concipitur non convenit, et e contrario.

Potest igitur evenire quod natura subiecti cujuspiam, aut praedicati talis sit, quod unum sit idem alteri, vel unum ad aliud habeat immediatum ordinem, et ideo si unumquodque illorum conciperetur secundum quod in se est, statim appareret praedicatum inesse subjecto; sed quia non comprehenditur subjecti praedicatique natura ut in se est, imo debiliter, imperfecteque concipitur, ideo ex ea subjecti praedicatique notitia, non statim cognoscitur subjecto inesse praedicatum, sed aliquo notiore nobis et priore, ad ejus evidentiam opus est. Tale tunc dicitur *simpliciter* quidem *per se notum esse* et *secundum naturam*, quia in natura subjecti et praedicati est, si prout sunt cognoscerentur, ut statim appareat inesse praedicatum subjecto, nec aliquo opus esset notiore, ad ejus habendam notitiam. *Non* est tamen *nobis per se motum,* quia non perfecte eorum natura cognoscitur; et secundum eos conceptus, quos de subjecto et praedicato formamus, non statim apparet connexio praedicati cum subjecto; propter quod non cognoscitur tale quid, cognitis terminis prout a nobis concipiuntur.

Quod si aliquid complexum tale sit, ut et ex subiecti et praedicati natura, ut in se ipsis sunt cognitis, appareat utriusque necessaria connexio, et eorum naturae propriis conceptibus et perfectis, a nobis cognoscantur; erit tale quid et *secundum naturam per se notum*, inquantum eorum naturae habent, ut ipsis perfecte inspectis, appareat praedicatum convenire subiecto; et *quoad nos*, inquantum evidentia ejus ex conceptibus terminorum de ipsis ab intellectu nostro formatis apparet, non autem ex aliqua propositione prius nota.

Quia igitur, si divina essentia secundum quod in se est videretur, statim appareret existentiam illi convenire, ütpote quae cum ipsa unum idemque sit, merito dicimus, quod Deum esse, est per

se notum simpliciter et secundum naturam. Quia vero Deo, secundum quod a nobis concipitur, existentiam sibi necessario convenire non constat, nisi ex effectibus ostendatur, eo quod Deum secundum quod in se est concipere nequeamus, idcirco non est illud per se notum quoad nos.

Sed, occurrit **dubium** in doctrina S. Thomae, quae sint propositiones quae statim cognitis terminis cognoscuntur, quae dicuntur per se notae intellectui; de istis enim loquimur non de iis quae ad sensum sunt notae, ut est: nivem esse albam. Aliquibus enim Thomistarum videtur eas solum tales esse, in quibus praedicatum sit de definitione subiecti, et hoc, ex quibusdam S. Thomae verbis, esse apud ipsum existimant. Aliis vero videtur, quod non solum illae in quibus praedicatum in subjecti ratione clauditur, sed etiam multae aliae sint per se notae ut ex iis apparet quae per ipsum S. Thomam tanquam per se notae adducuntur, ut: omne totum est majus sua parte; et: si ab aequalibus aequalia demas quae remanent sunt aequalia: et incorporalia in loco non esse et similia. Et singulariter dicunt eam quoque esse simpliciter per se notam in qua propria passio de subjecto praedicatur.

Possumus autem dicere quod *esse de ratione et definitione subiecti, dupliciter accipi potest — Uno modo, formaliter,* tanquam scilicet subiecti essentia ingrediens, sicut animal est de ratione hominis. *Alio modo virtualiter* et consecutive, tanquam scilicet inclusum virtualiter in quidditate rei, et ad rei essentiam immediate consequens, sicut si diceremus de ratione ignis esse quod sit calidus, eo quod essentia ignis ita sequitur caliditas, ut ignis esse non possit quin sit statim calidus.

Si *primo modo* accipiamus esse in ratione subjecti, tunc non oportet illam solam esse propositionem per se notam, in qua praedicatum est de ratione subiecti: nec sic intelligit S. Thomas. Licet enim apud ipsum omnis talis propositio, in qua praedicatum est de ratione subiecti, sit secundum se nota, non tamen, e converso omnis propositio per se nota est talis ut praedicatum sit de ratione subiecti. Nam et ipsemet, I. *Posteriorum lect. 36*, exponendo *text. 38*, inter principia indemonstrabilia locat propositionem in qua significatur passionem inesse suo proprio et immediato subiecto, similiter eam in quo passio a tali subjecto negatur, id quod etiam videtur esse de mente Philosophi ibidem.

Si autem accipiatur *primo* aut *secundo modo* sub disjunctione, sic verum est apud ipsum, omnem propositionem secundum se et simpliciter notam, esse talem quod praedicatum includitur in ratione subiecti. Sicut enim inter subiectum et definitionem nihil medium cadit, propter quod propositio in qua definitio de definito praedicatur est immediata et indemonstrabilis, ita inter subiectum et primam ejus passionem, quantum est ex parte rei, nihil cadit medium; et subjectum ex se, non autem per aliquid aliud, habet ut sibi talis passio conveniat. Et ob hoc propositio in qua talis

passio de subiecto praedicatur, est indemonstrabilis et per se nota statimque rei natura definitioneque cognita, apparet illi talem passionem inesse; sicut statim, totius natura ac definitione perspecta, apparet, totum esse quidlibet sua parte majus; et cognita natura ignis, statim videtur caliditatem ipsi inesse.

Sed in hoc faciunt *difficultatem* verba S. Thomae in *q. 10 de Verit. a. 12.* Ibi enim probat non posse dici quod aliqua créatura *esse* sit per se notum, et secundum se, quia esse in nullius creaturae ratione perfecte includatur, eo quod cujuslibet creaturae esse, sit aliud ab ejus quidditate. Ex quibus arguitur sic. Non minus prima passio, secundum eius doctrinam, est aliud a quidditate quam esse; ergo si creaturam esse non est secundum se notum, quia est aliud ab ejus quidditate, eadem ratione et illa non erit propositio secundum se nota, in qua passio de subiecto praedicatur.

Dicerem ergo, quantum mihi pro nunc occurrit, quod *alio modo* esse est aliud a quidditate, at *alio modo* passio, aliud a subiecto. Esse enim est omnino aliud a quidditate et nullo modo includitur in ratione creaturae, neque scilicet, tanquam existens idem cum quidditate essentialiter, neque tanquam quidditatem necessario concomitans immediate; cum quaelibet creatura omnino esse ab extrinseco habeat, et per consequens subjectum non habet ex se, quod sibi conveniat esse, sed per aliud. Prima autem passio quamvis rei essentiam non ingrediatur, ipsam tamen essentiam necessario immediate consequitur, et ab ea per quandam naturalem resultantiam producitur, propter quod est de ratione subjecti *secundo modo* dicto: ideo ipsam inesse subiecto est secundum se notum, non autem quod esse creaturae insit.

« *Contraria Scoti argumenta* »

Sed contra duo dicta in hac determinatione, scilicet, quod propositio per se nota, est in qua praedicatum est de ratione subjecti, modo exposito: et quod aliud est propositionem esse per se simpliciter notam, et aliud propositionem esse per se notam quoad nos, arguit Scotus. — Tenet enim ipse *1. sent. dist. 2, q. 2.* quod propositio per se nota, est quae ex terminis propriis qui sunt aliquid ejus, ut sunt ejus, habent veritatem evidentem; et quod, si propositio in qua ponitur termiuus definitus, ut sic, ut importans scilicet, conceptum confusum, sit evidens ex se; tunc est per se nota: si autem non sit evidens ex terminis taliter acceptis, licet ex definitivo conceptu sit evidens, talis non est per se nota.

Contra primum itaque *dictum* a nobis, ex dictis Scoti arguitur.

1°) sic: et supponitur ex *1. poster*: *quod quid est* esse medium demonstrationis. Tunc sic, in demonstratione praemissa, est principium per se notum, conclusio autem non est per se nota sed demonstrata; sed in praemissa ponitur termini definitio, in conclu-

sione autem definitum: ergo dato quod praedicatum sit modo supra exposito, de definitione subiecti, propositio non erit per se nota; sed bene illa in qua praedicatum definitioni subjecti attribuitur. — Confirmatur: quia si talis esset per se nota, in demonstratione in qua per definitionem subiecti propositio demonstratur; ultra impossibilitatem, quia videlicet demonstraretur quod esset indemonstrabile, esset petitio principii, quia demonstraretur idem per idem, et aequale notum per aequale notum.

2°) Propositio per se nota, est quae ex terminis propriis habet evidentem veritatem, sed alii termini sunt: conceptus distinctus quidditatis ut importantur per definitionem, et conceptus quidditatis confusus ut importatur per nomen. Ergo propositio non est per se nota quidditate confuse accepta, ut scilicet per nomen significatur, quae non est nota nisi definitione nominis cognita.

3°) Tunc quaelibet propositio esset per se nota in scientiis specialibus, quam metaphysicus posset habere per se notam ex definitionibus extremorum: sed hoc non est, quia geometra non utitur tamquam propositionibus per se notis, nisi quae habent evidentem veritatem ex terminis confuse cognitis: ergo etc.

Contra *secundum* arguit, quia propositio dicitur per se nota, quia quantum est de natura terminorum, nata est habere evidentem veritatem contentam in terminis, etiamsi nullus intellectus concipiat terminos, quia quantum est ex terminis, cuicumque intellectui est per se nota, si termini concipiantur. Non ergo differt propositio per se nota secundum se et simpliciter, et per se nota quoad nos.

Potest etiam argui contra istud *secundum* ex dictis Aureoli. Intellectus concipiens propositionem per se notam, aut fert intuitum suum supra conceptus ex quibus oritur notitia propositionis, aut super alios. Si supra eosdem, ergo erit sibi propositio per se nota; si supra alios, jam non erit eadem propositio, cum solae voces non faciant propositionem, sed magis conceptus. Et sic male dicitur quod eadem propositio est simpliciter per se nota, non autem quoad nos.

Pro solutione horum *sciendum* est, cum dicimus propositionem esse per se notam quae ex propriis terminis et non per aliam propositionem nota est, illam dicimus esse ex propriis terminis notam quae ex definitionibus terminorum cognoscitur esse vera. Sed definitio termini *dupliciter* accipi potest. *Uno modo* pro definitione se tenente ex parte rei secundum quod est in se, et est illa per quam definitur et explicatur ipsa quidditas et essentia per nomen significata perfecte et secundum quod est in seipsa. *Alio modo* pro definitione se tenente ex parte rei secundum quod est in intellectu nostro, et est illa quam intellectus noster de re ab ipso cognita, ut ab ipso cognita est, format, discernendo ipsam a quacumque alia re, licet aliquando imperfecte naturam et essentiam rei repraesentet: sicut accidit in definitionibus quas intellectus noster de Deo format, et quae hoc nomine Deus, a nobis significantur.

Dicitur ergo propositio esse simpliciter per se nota, quando praedicatum est de ratione subiecti se tenente ex parte rei secundum quod in se est, et quae, si ejus termini cognoscantur quantum ad talem definitionem, nota est ex se esse evidens intellectui. Illa autem etiam quoad nos nota dicitur, quando conceptus ille ex parte rei, secundum quod in se est se tenens, etiam ab intellectu nostro formatur resque perfecte cognoscitur ab intellectu nostro ut in se est.

Advertendum etiam, quod conceptus et definitio ex parte rei, secundum quod in se est se tenens, *dupliciter* considerari potest. *Uno modo materialiter*, quantum scilicet ad rem significatam et repraesentatam absolute et in se. *Alio modo formaliter* quantum scilicet ad rem ut tali definitioni substat. *Primo modo* definitio et definitum sunt idem; nam eandem rem significat definitio et definiti nomen. *Secundo modo* distinguuntur, eo quod definitio distincte rem repraesentet, nomen vero confuse, ut habetur *1. physic. text. 5.*

In quo sequitur *1°*) quod inter definitum et primam passionem non mediat definitio, si et definitio et definitum *materialiter* sumantur: inter essentiam enim rei et passionem immediatam nulla res est media. Sed si *formaliter* sumantur, inter subjectum et praedicatum media est definitio subiecti: primum enim est res ut confuse concepta; secundo, res ut distincte concepta; tertio, passio consequens.

Sequitur *2°*) quod prima et immediata passio per definitionem subiecti, tanquam per causam mediam, si *materialiter* sumatur, determinari non potest, cum ipsa definitio materialiter sumpta, non sit medium inter definitum et passionem, sed sit idem quod definitum. Et hunc sensum habent verba S. Thomae cum inter principia indemonstrabilia ponit propositionem in qua passio praedicatur de proximo et immediato subiecto. Si autem *formaliter* sumatur definitio, sic per ipsam a priori demonstrari talis passio potest. tanquam per causam cognitionis, et per causam aliquo modo in essendo. Eo modo quo prior ratio rei, est ratio quare sibi secunda insit.

« *Solvuntur argumenta Scoti* »

Ad *primum* ergo Scoti, contra *primum dictum* respondetur, quod conclusio demonstrationis talis est demonstrata et non est per se nota si omnia *formaliter* sumantur, et *quod quid est* se habet ut medium, ut ostendimus; Si autem *materialiter* sumantur, tunc conclusio est indemonstrabilis et *quod quid est* non est medium. Eadem ergo propositio non est per se nota ea ratione qua demonstratur, cum videlicet omnia formaliter sumuntur, et est per se nota et indemonstrabilis, omnibus materialiter sumptis.

Ad confirmationem dicitur, quod si formaliter sumantur omnia non est ibi petitio principii, quia eadem res distincte concepta formaliter, distinguitur a se ipsa confuse concepta. Si autem materia-

liter sumantur, sic est petitio principii, et sunt tantum ibi duo termini, quia medium et subiectum conclusionis, materialiter sunt idem. Unde S. Thomas in tractatu *fallaciarum*, ponit committi petitionem principii cum probatur aliquid convenire subjecto quia convenit definitioni: cognoscens enim eandem rem per definitionem et definitum significari, si negat aliquid convenire definito, et definitioni negabit convenire.

Ad *secundum* dicitur quod non sunt alii termini definitio et definitum si materialiter sumantur. Unde S. Thomas in quaestionibus *de veritate*, et in aliis locis per hoc probat, *Esse* in definitione Dei poni, quantum scilicet est ex parte Dei, quia praedicatum est idem subiecto; cum *essentia* et *esse* in Deo unum sint.

Ad *tertium* negatur consequentia, quia stat quod in metapysica sint noti proprii conceptus qui ex parte rei se tenent, ex quibus propositio redditur secundum se nota, et tamen in scientiis particularibus non sint noti. Similiter, falsum est quod geometra utatur solum illis propositionibus tanquam per se notis, quae evidentem veritatem habent ex terminis confuse notis.

Ad argumentum contra *secundum dictum* negatur consequentia; ex hoc enim quod aliqua propositio dicatur per se nota, quia quantum est de natura terminorum, nata est habere evidentem veritatem, et quantum est ex se sit nota, si termini concipiantur; non sequitur quod nobis sit nota: imo sequitur quod quia est aliqua talis propositio, secundum naturam suam, per se nota, cujus conceptus se tenentes ex parte rei, a nobis non habentur, ideo est secundum se nota non autem nobis. Et aliqua, ut inquit Boëtius in Libro *de Ebdomadibus*, quae sapientibus sunt per se nota, qui terminorum rationem intelligunt, vulgo non sunt per se nota, ut: incorporalia in loco non esse.

Ad Aureolum dicitur, quod cum dicimus eamdem propositionem esse simpliciter notam, si referamus ad eos qui nullo modo terminorum significata intelligunt, sicut cum graecus ad latinum loquitur, tunc accipitur eadem propositio et materialiter et formaliter, quia ipsa secundum se nota est, sed ab istis non intelliguntur termini. Si autem ad intelligentes aliquo modo terminos referatur, dicitur eadem propositio materialiter, scilicet, quantum ad vocem et rem ultimate significatam, non autem formaliter quantum ad conceptum importatum. Cum ergo intellectus concipit, et aliquo modo intelligit propositionem per se simpliciter notam, non autem sibi format alios conceptus a conceptibus quibus est secundum se nota. Et ideo alia est propositio formaliter ab ea quae simpliciter est per se nota, sed materialiter est eadem, tam ex parte rei significatae, quam ex parte vocis.

« *Solutio rationum praecedentis capitis* ».

Istis praemissis, ad **primam rationem** in praecedenti capite factam, respondet *dupliciter* S. Thomas. *Primo*, quod non omni-

bus notum est, etiam concedentibus *Deum esse,* quod Deus sit quo majus cogitari non potest: nec hoc ex Damasceni interpretationibus intelligi datur. *Secundo,* quia et illo dato, non est necesse aliquid esse quo majus cogitari non possit in rerum natura.

Ad hujus autem improbationem dicitur (a S. Thoma) quod inconveniens non est quolibet dato vel in re vel in intellectu, aliquid majus cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid, quo majus cogitari non possit, in rerum natura.

Circa *secundam* responsionem, qua admittitur nomine Dei significari id quo majus cogitari non potest, negatur tamen tale quid oportere esse in rerum natura; *advertendum,* circa illam propositionem: *eodem modo necesse est poni rem et nominis rationem,* quod *duplex* est nominis ratio: *formalis* scilicet et *objectivalis. Formalis,* est conceptus quem in seipso format intellectus; *objectivalis,* est id quod ex parte rei conceptui intellectus correspondet. Ratio autem formalis, dicitur poni in re, quando in re sibi correspondet aliqua ratio objectivalis quae est res per nomen significata. Propositio ergo haec intelligenda est de ratione formali; quia enim, ut dictum est, definitio et definitum materialiter, ex parte rei, sunt idem. Si res significata per nomen ponitur in re, necesse est et rationem nominis poni in re; idest, rationi nominis, aliquid existens in re correspondere, cum idem significetur ex parte rei per nomen et per nominis definitionem, licet per nomen significetur confuse, per rationem autem nominis definitivam, significetur distincte; eodem enim modo necesse est poni hominem et animal rationale. Nam si homo sit in rerum natura, animal rationale in rerum natura erit; si autem in intellectu tantum fuerit homo, et animal rationale in intellectu erit.

Ex hoc autem quod mente concipitur quod hoc nomine: Deus: profertur, non sequitur Deum esse, nisi in intellectu; sicut ex hoc quod concipitur quod profertur hoc nomine: vacuum: non sequitur vacuum esse, nisi in intellectu. Unde non oportet, propter hujusmodi conceptionem, esse, id quo majus cogitari non potest, nisi intellectu.

Cum autem *instatur*: quod est in intellectu et in rerum natura, majus est eo quod est in intellectu tantum; Sed Deo nihil est majus ut ex nominis ratione constat; ergo ex ipsa nominis ratione constat Deum esse etiam in rerum natura et non solum in intellectu. — Dicitur, quod minor propositio non est vera, nisi supposito quod in rerum natura sit Deus aut aliquid quo majus cogitari non possit. Ille enim qui negaret Deum esse, sive esse aliquid in rerum natura quo majus cogitari non possit, diceret: quod Deo aliquid maius esse potest, scilicet illud quod in rerum natura est. Et cum probatur ex nominis ratione, diceret: quod licet Dei nomine significetur quo majus cogitari non potest, illud tamen in rerum natura non est.

Sed *advertendum,* quoniam inquit S. Thomas quod quolibet dato in re vel in intellectu, majus aliquid posse cogitari, non est

inconveniens, nisi ei qui concedit esse aliquid quo majus cogitari non possit in rerum natura; quod si non concedatur significatum hujus nominis: Deus: in rerum natura esse, illud est nihil entitative et realiter, licet sit aliquid in esse cogitato, sicut est de significato hujus nominis: vacuum. Ideo non inconvenit, ipso majus aliquid cogitari, quia quodcumque ens reale habens in natura esse, cogitetur; illud erit dignius et majus, sicut ens est non ente nobilius. Unde illud ens reale, puta homo, est nobilius cogitabile, Deo, supposito quod hujus nominis: Deus: significatum, nihil sit in natura sed tantum in cogitatione. Sed hoc intelligendum est simpliciter et quantum ad esse naturae, non autem quantum ad esse cogitatum; quia licet Deus non esset in natura, significatum tamen hujus nominis: Deus: est majus significato hujus nominis: homo: si utrumque accipiatur in esse cogitato tantum; licet hujus nominis: homo: significatum, sit simpliciter et in esse naturae majus, sicut ens non ente, ut diximus,

Ad **secundam rationem** S. Thomas negat hanc consequentiam : Deus cogitari potest non esse, ergo Deo aliquid majus cogitari potest. Esset enim bona si quod possit cogitari non esse, ex imperfectione sui esse aut incertitudine proveniret, quoniam tunc imperfectum ens esset, non autem si proveniat ex debilitate intellectus nostri, qui eum intueri non potest.

Advertendum autem, quod non est eadem ratio de istis duabus propositionibus: potest cogitari non esse aliquid quod non potest cogitari non esse; et: potest esse in rerum natura aliquid quod non potest cogitari non esse. Prima quidem, quam argumentum assumit, est vera. In esse enim cogitabili non inconvenit aliquid esse quod non possit cogitari non esse; sed secunda est falsa: quia nihil potest esse in rerum natura quod non possit cogitari non esse, cum et Deum non esse, in humana cogitatione cadere possit iuxta illud: *Ps. 13; Dixit insipiens in corde suo non est Deus.*

Advertendum ulterius, quod consequens istud: Deo aliquid majus cogitari potest, est falsum si supponamus Deum esse, et nomine Dei significari id quo majus cogitari non potest, et quia argumentum videtur, illo supposito, procedere, ideo S. Thomas consequentiam negat, non autem falsitatem, consequentiae, ut videtur, respondendo ad primam rationem, negare, in qua non supponitur, imo negatur, ex responsione ponentium Deum non esse in rerum natura, esse aliquid quo majus cogitari non possit. Unde non est contradictio dum in responsione ad primum concedit, Deo aliquid majus posse cogitari, hic autem, illud esse falsum videtur admittere. Ibi enim respondit, non admisso esse aliquid in natura quo majus cogitari non possit: hic vero respondet, supposito per arguentem, quod aliquid tale sit in natura.

Ad **tertiam** respondet, quod utique videntibus divinam essentiam, notum est Deum esse per se; non tamen est per se notum nobis, quia ad eum cognoscendum ex effectibus pervenimus.

Ad hujus *evidentiam* sciendum, quod licet propositio in qua idem de seipso praedicatur, sit simpliciter per se nota, cum praedicatum non solum sit de ratione subiecti, sed etiam sit idem subiecto totaliter; tamen quoad nos potest non esse per se nota, aut quia terminorum significata ignoramus, sicut accidit latino de ista: *anthropos* est *anthropos*; aut quia non novimus evidenter praedicatum esse idem subiecto. Et sic de ista: Deus est: quia enim divinam essentiam ut in se est, non videmus, ideo nec ipsam ejus existentiam per se comprehendere possumus, ut videamus ex terminis, prout a nobis concipiuntur, esse ab ejus essentia non distingui; sed ad eam cognitionem ex ejus effectibus pervenimus. Beatis autem illud est notissimum, eo quod ipsam divinam essentiam intueantur.

Ad **quartam** inquit; quod homo desiderat Deum naturaliter in quantum desiderat beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis, ideo non oportet ut Deus ipse, in se consideratus, sit naturaliter homini notus, sed tantum ejus similitudo.

Ad hujus *evidentiam* intelligendum, quod homo dicitur hic naturaliter desiderare beatitudinem quae est quaedam Dei similitudo, et sic Deus in sua similitudine cognoscere, non quia desideret beatitudinem, secundum hanc rationem particularem, quae est visio divinae essentiae (sic enim neque naturaliter cognoscitur, nec naturaliter desideratur absolute loquendo) sed quia desiderat naturaliter beatitudinem in communi; vult enim unusquisque beatus esse. In quocumque autem beatitudinis ratio collocetur, illud quaedam divinae bonitatis est similitudo.

Ad **quintum** inquit, quod in Deo quidem omnia cognoscuntur, non tamquam primo cognito, sed quia per ejus influentiam omnis in nobis causatur cognitio.

CAPUT XII.

DE OPINIONE DICENTIUM QUOD DEUM ESSE SOLA FIDE TENETUR, ET DEMONSTRARI NON POTEST.

Exclusa *prima causa* propter quam aliqui putaverunt vanum esse inquirere an Deus sit; nunc *secundam* excludit S. Thomas, quae primae videtur adversari. Fuerunt enim quidam, ut Rabbi Moyses narrat, qui dixerunt quod Deum esse neque per se notum est, neque demonstrari potest, sed tantum fide tenetur; ad hoc moti propter debilitatem rationum quas aliqui, ad probandum Deum esse inducebant. Rationes autem sunt *tres*.

Prima. Esse in Deo est idem quod essentia, non potest autem via rationis perveniri ad cognitionem *quid est* Dei, ergo nec ad cognitionem *an est*.

Secunda. Principium ad demonstrandum *an est*, ratio nominis est, haec autem est definitio secundum Aristotelem *4° Metaphysicorum* (*text. 28*), quae de Deo haberi non potest; ergo, etc.

Tertia. Ea quae sensum et sensibilia excedunt, sunt indemonstrabilia, quia principia demonstrationis a sensu originem sumunt; hujusmodi autem est *Deum esse*; ergo, etc.

Sed hanc opinionem *quadrupliciter* refellit S. Thomas.

Primo, ex arte demonstrandi qua docemur ex effectibus causas concludere. Ex eo enim quod aliquid in rebus effectum esse videmus, possumus demonstrando concludere: ut Aristoteles argumentatur oportere primam causam esse quam Deum dicimus.

Secundo, ex ordine scientiarum: si enim non sit aliqua scibilis substantia, supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra scentiam naturalem: constat autem esse divinam scientiam supra scientiam naturalem. Oportet ergo esse aliquam substantiam scibilem supra substantiam sensibilem.

Dubium. Sed videtur haec ratio deficere propter duo. 1° Quia dato quod esset substantia scibilis supra sensibiles, non tamen sequitur quod ipsam esse possit demonstrari. Posset enim supponi ipsam esse, et alia probata de ipsa per demonstrationem sciri.

2° Quia ad hoc quod aliqua scientia supra naturalem sit, sufficit aliquam substantiam immaterialem esse, de qua scientia esse possit, non autem oportet ut Deus sit, esseque de Deo per demonstrationem sciatur.

Ad 1^m horum dicitur quod cum de subjecto alicujus scientiae naturaliter inventae supponitur *esse*, oportet illud aut per sensum cognitum esse, aut esse per se notum ex terminis, aut esse demonstratum in ipsa aut in alia scientia. Cum ergo Deum, de quo in Metaphysica tractatur esse, non sit ex sensu notum, neque ex terminis (ut praedicta opinio tenet), de necessitate oportet ut illud sit demonstratum. Non potest ergo metaphysicus, quicquam de Deo demonstrare ex suppositione quod sit, nisi aut per ipsum, aut per alium demonstretur.

Ad 2um potest *dupliciter* responderi. *Primo* quod si non esset alia substantia scibilis praeter illas immateriales quas philosophi investigaverunt, ratione naturali, esse corporum coelestium motrices, non esset scientia divina: quia illarum consideratio ad naturalem pertineret, ad quam pertinet considerare et seipsa moventia et eorum partes. *Secundo*, quod intendit S. Thomas, ad salvandum ordinem scientiarum, oportere poni substantiam scibilem supra substantias sensibiles, idest, genus substantiarum separatarum esse, sub quo et Deus continetur: utendo nomine generis in ampla significatione, quod cum demonstratur esse, et Deum esse demonstratur, saltem sub ratione communi substantiae immaterialis.

Tertio, refellitur praedicta opinio ex philosophorum studio qui Deum esse conati sunt demonstrare.

Quarto, Apostoli auctoritate inquientis: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur*: (*Ad Rom. I, 20*).

Ad **primam** autem rationem in oppositum, respondet S. Thomas, quod *Esse, dupliciter* accipi potest: *Uno modo*, ut significat actualem existentiam qua res existit; *alio modo*, ut significat compositionem intellectus. Si primo modo accipiatur, sic verum est quod Deus est *Suum esse*, sed hoc quale sit, est nobis ignotum, sicut et ejus essentia. Si autem secundo modo accipiatur, sic esse Deum sub demonstratione cadit. Sed supple: hoc modo non accipitur *Esse* quando dicitur, in Deo idem est Essentia et Esse.

Ad evidentiam hujus responsionis advertendum est, quod cum in omni propositione, ly *est*, significet compositionem propositionis, eo quod fit copula quaedam et conjunctio praedicati cum subiecto; aliquando in propositione, praeter compositionem propositionis, significat etiam actualem existentiam, ut cum dicitur: Sortes est. Aliquando vero, significat tantum veritatem propositionis, sive compositionem quam format intellectus de re; idest, quod intellectus dum talem compositionem format, est adaequatus rei et ob hoc est verus; sicut cum dicimus hominem esse animal significatur quod intellectus intelligens animal de homine, apprehendit sicut est in re: Similiter, cum dicimus caecitas est, quia caecitas non est ens in rerum natura, sed sola negatio, significatur quod intellectus apprehendens aliquid absque visiva potentia, rei est adaequatus. *Est*, enim, non significat actualem existentiam, etiam in propositione de secundo adjacente, nisi attribuatur enti reali, sed tantum compositionem propositionis significat.

Sciendum etiam, quod aliter nos habemus dum cognoscimus *Deum esse*, et aliter dum cognoscimus *Sortem esse*. Nam cum esse in Sorte realiter distinguatur ab essentia, nihil aliud est quam actualitas qua Sortes existit. Ideo, Sortis esse, tunc complete cognoscitur, quando cognoscitur quod per ipsum, Sortes in rerum natura existit, quod sane necesse est cognoscere dum cognoscitur Sortem esse, cum Sortes sit verum ens reale. Esse autem divinum non differt realiter ab essentia divina, sed tantum ratione ex parte intellectus nostri, dum apprehendimus divinam essentiam sub ratione actualitatis essendi, proportionaliter ad esse creatum. Ideo divinum esse non perfecte completeque apprehenditur, cum cognoscitur ipsum esse actualitatem essendi qua Deus existit in rerum natura, sed tantum quando cognoscitur quid est divina essentia quae est ipsum esse.

Bene ergo inquit S. Thomas. quod per demonstrationem qua cognoscimus Deum esse, non cognoscimus esse quo Deus in seipso subsistit, id est perfecta et completa cognitione quidditativa, sicut nec divinam essentiam ut in se est cognoscimus; sed cognoscimus esse quod significat compositionem intellectus, id est cognoscimus,

esse, Deo convenire ut actualitatem essendi: sed quia cognoscimus tantum compositionem quam facit intellectus, rei esse adaequatam, et intellectum sic componentem esse verum, sicque in re esse ut intellectus intelligit; hoc autem praesupponit cognitionem esse divini ut est actualitas essendi et veritatem propositionis fundat, non autem quantum ad ipsius quidditatem, ut in seipso est.

Per hoc removetur *objectio Scoti 1. Sent, dist. 3, q. 1,* dicentis non oportere distingui de *si est,* ut est quaestio de veritate propositionis, vel ut est quaestio de Esse Dei; quia, ut inquit, si potest esse quaestio de veritate propositionis, in qua esse tamquam praedicatum quaeritur de subjecto; ad concipiendam veritatem illius quaestionis oportet praeconcipere terminos. Dicitur enim quod utique in tali quaestione praeconcipitur Esse Dei, non tamen perfecto quidditativoque conceptu, sed solum ut est actualitas essendi.

Ad **Secundam** rationem respondet S. Thomas negando quod in rationibus quibus demonstratur Deum esse, oporteat assumi divinam essentiam et quidditatem, id est, ipsam definitionem de qua dicitur, *4. metaph.* quod ratio quam significat nomen est definitio; sed loco quidditatis accipitur effectus ex quo sumitur ratio hujus nominis, Deus, sicut accidit in demonstrationibus *quia.*

Pro notitia hujus responsionis *adverte:* quod ratio quae assumitur ad ostendendum *an est* de aliquo, est definitio *quid nominis,* non autem quidditativa quae dicitur definitio *quid rei* ut inquit S. Thomas *1, p. q. 2, a. 2,* et *2 Post.*, habetur, nam quaestio *quid rei,* sequitur quaestionem *an est* ut patet, *2 Post.* Hujusmodi autem quid, hujus nominis: Deus: ex divinis effectibus sumitur. Unde: *demonstrationes quibus Deum esse ostenditur, ex parte quidem rei sunt a posteriori, ex parte autem nostri sunt a priori,* eo quod effectus Dei sunt nobis ipso Deo notiores. Propterea inquit S. Thomas, quod non oportet, pro medio ad probandum Deum esse, uti quidditate Dei, sed tantum ejus effectu: hoc est enim dicere, quod non oportet uti pro medio *quid rei,* Dei, sed *quid nominis* sumpto ab effectu.

Ad **Tertiam** rationem respondet S. Thomas, quod utique, origo hujus cognitionis est in sensu, quia effectus Dei ex quibus sumitur demonstratio ad probandum ipsum esse, sensibiles sunt, licet Deus sensibilia omnia et sensum excedat.

Advertendum, quod ex ista responsione dat intelligere S. Thomas *dupliciter* posse intelligi cognitionem alicujus rei originari a sensu. *Uno modo,* quia oportet rem ipsam prius in se ipsa cognosci per sensum, antequam de ipsa aliquid per intellectum cognoscatur, et in hoc sensu, propositio est falsa: multa enim de Deo et intelligentiis cognoscimus, et tamen nec Deus nec intelligentiae in seipsis, sub sensu cadunt. *Alio modo,* quia oportet vel ut res ipsa sub sensu cadat, vel ut intellectus manuducatur

in ejus cognitionem per aliquid sub sensu cadens, et tunc propositio vera est, ut etiam experientia docet. Experimur enim quod de substantiis immaterialibus nullam habemus cognitionem, nisi in quantum ex sensibilibus in eorum notitiam devenimus.

CAPUT XIII.

RATIONES AD PROBANDUM DEUM ESSE.

Remotis iis quibus existimabatur vanam esse inquisitionem qua quaerebatur an Deus sit, S. Thomas tam philosophorum, quam theologorum rationes adducit quibus probat Deum esse.

Circa hoc autem, *duo* principaliter facit.

Primo enim rationes ex VII et VIII Physicorum sumptas inducit.

Secundo, rationes sumptas ex Metaphysica et Damasceno.

Quantum ad *Primum*, *duo* facit: *Primo*, ipsas rationes principales inducit. *Secundo*, ostendit quantum efficaciae habeant.

Quantum ad Primum arguitur sic:

Prima Ratio Principalis. **Omne quod movetur, ab alio movetur**: aut ergo illud movens movetur, aut non. Si secundum, habetur propositum, quia *movens immobile dicimus Deum*. Si primum, ergo ab alio movente movetur: sed non est processus in infinitum: ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile. — *Assumptum primum* probatur:

Primo, quod a seipso movetur est primo motum: ergo ad quietem unius partis sequitur quies totius. Si enim quiescente una parte alia ejus pars moveretur, tunc ipsum totum non esset primo motum. Sed cujus quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod ejus motus ad motum alterius sequatur; ergo tale non movetur a seipso: ergo quod ponebatur a seipso moveri, non movetur a seipso. Nec obstat si dicatur quod moventis seipsum pars non potest quiescere: item, quod partis non est quiescere vel moveri nisi per accidens, ut calumniatur Avicenna; quia vis rationis consistit in hoc: quod si aliquis seipsum moveat primo, suum moveri non dependet ab aliquo, moveri autem divisibiliter dependet a partibus sicut et esse: oportet autem hanc conditionalem esse veram: si quiesceret pars quiesceret totum: quae patet esse vera, etiam antecedente existente impossibili.

Secundo, inductione probatur discurrendo per omnia quae moventur aut per se aut per accidens, aut per violentiam aut per naturam.

Tertio, quia omne quod movetur, in quantum hujusmodi, est in potentia, et omne quod movet, in quantum hujusmodi, est in

actu. Idem autem non est simul in actu et in potentia respectu ejusdem.

Addit autem S. Thomas, quod nec est differentia inter Platonem ponentem quod est devenire ad primum quod movet se, et Aristotelem ponentem quod est devenire ad primum omnino immobile: quia Aristoteles sumpsit motum, prout est actus existentis in potentia, in quantum hujusmodi; Plato vero accipiebat motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere sit quoddam moveri.

Quod autem *non sit processus in infinitum in moventibus et motis* quod secundo assumebatur in ratione principali, probatur:

1° Tum quia cum oporteat omnia hujusmodi infinita, esse corpora, et corpus quod movet motum, simul dum movet moveatur; necesse est omnia moveri dum unum movetur: et cum unum eorum moveatur tempore finito, quia est finitum, necesse est omnia illa moveri tempore finito. Hoc autem est impossibile quia cum sint quasi unum mobile per continuationem, aut per contiguationem, unum infinitum movebitur tempore finito.

2°) Tum quia non erit aliquod primum movens, sed omnia erunt quasi media moventia, et sic nihil movebitur, quia remoto primo novente vel cessante a motione, nullum aliorum movebit neque movebitur.

3°) Tum quia omnia erunt quasi instrumentaliter moventia nihilque erit principale movens, et sic etiam nihil movebitur.

Circa *primam rationem* qua probatur: *omne quod movetur ab alio moveri,* cum supponitur, quod oportet si aliquid se ipsum moveat ut illud sit primo motum; *adverte,* quod hic loquitur S. Thomas, ad mentem Aristotelis, de eo scilicet quod seipsum primo movet, non autem de eo quod seipsum non primo movet. Si enim aliquid seipsum primo moveat, oportet ut totum moveat secundum seipsum, et totum secundum seipsum moveatur, ut sic sit et primo movens et primo motum. Si enim pars tantum moveret et non totum, pars esset primo movens, id est, non per aliquid aliud: totum autem non diceretur primo movere sed per aliud, hoc est per partem. Similiter, si pars tantum moveretur per se, illa esset primo mota; totum autem diceretur non primo moveri, sed per partem.

Circa illam propositionem: *quod quiescit quiescente alio non a seipso*: occurrit

Dubium. Quia aliquis posset dicere, quod est vera de quiescente ad quietem alterius moventis, non autem de quiescente ad quietem partis: pars enim est maior totius, non autem quod movet totum, ideo quod totum quiescat ad quietem partis, non arguit ipsum ab alio moveri; sed quod motus totius non potest esse absque motibus partium, sicut nihil potest esse absque sua materia quod inconveniens non est.

Ad evidentiam hujus praemittendum est, secundum *comm.* 7.

physic, quod illa propositio est intelligenda de eo quod per se quiescit ad quietem alterius, non autem de eo quod per accidens quiescit. Posito enim quod lapis a seipso descenderet, posset nihilominus ad quietem lapidis molaris occurrentis sibi et violenter detenti sursum, quiescere, sed hoc per accidens esset. — *Ad dubium* autem dicitur, quod non solum arguitur aliquid a seipso non moveri primo, si ad quietem moventis quiescat, sed etiam si quiescat ad quietem partis. Nam ut inquit Albertus, 7 *physicorum*, si ponatur aliquid movere seipsum primo, quiescente una parte ejus, posset reliqua pars, motu totius moveri, alioquin movere et moveri non conveniret toti primo: ideo si quiescente parte quiescat totum, illud arguit totum ab alio moveri.

Sed quod ulterius assumit S. Thomas: *moveri rei divisibilis a partibus dependere sicut et esse*: habet difficultatem; quoniam videtur magis e contrario se habere. Esse enim et motus non convenit primo et per se partibus, sed toti, cum non sint nisi per esse totius, neque moveantur nisi motu totius, si quod localiter movetur sit continuum: ergo non dependent esse et motus totius, ab esse et motu partium, sed magis esse et motus partium ab esse et motu totius.

Respondetur, quod licet partes formaliter sint per esse totius, et similiter, formaliter uno motu moveantur, qui est motus totius continui, secundum quod motus dividitur ad divisionem mobilis; sunt tamen causa totius in genere causae materialis, et motus partium sunt materia motus totius: et sic partes in quantum hujusmodi sunt priores toto. Unde esse et motus totius dependent a partibus in via generationis, et in genere causae materialis. Partes autem dependent a toto in genere causae formalis.

Sed tunc insurgit majus **dubium:** Si ideo nihil seipsum movet primo, quia moveri ipsius dependet in genere causae materialis a moveri partium; sequitur quod nec etiam aliquid poterit ab alio primo moveri, quia in omni moto verum est, quod moveri totius, materialiter a moveri partium dependet.

Dicitur *primo:* quod licet aliquid moveatur primo, primitate temporis et primitate informationis, quia aliquid totum, simul secundum omnes partes movetur et informatur motu: tamen verum est nihil moveri primo etiam ab alio, primitate causalitatis omnimodae, ita scilicet quod ejus moveri a moveri alterius, in nullo genere causae dependeat. Sicut enim totum a partibus materialiter dependet, ita quod remotis partibus removetur totum; ita motus totius a motibus partium dependet, ita quod remotis partium motibus, removetur motus totius..

Dicitur *secundo*: Quod si aliquid moveat seipsum primo, ita quod totum moveat totum, secundum quod ipsum et totum, secundum quod ipsum moveatur, oportet ut totum a seipso primo moveatur primitate causalitatis, ita quod in nullo genere causali

tatis, motus totius ab alio dependeat; et item quod per remotionem motus a parte, non removeatur a toto. Ut enim patet *1. poste*: *quod alicui primo convenit non per aliud ipsi convenit*, imo aliis per ipsum, neque ab ipso removetur quia removeatur ab alio, ut in 7. *physic*, contra Scotum ostendimus. (Ibi enim materiam hanc diffusius pertractavimus). Et quia impossibile est, alicujus motum a partium motibus non dependere, ideo et aliquid primo seipsum movere est impossibile.

Ulterius, in *secunda ratione* qua probatur: *nihil a seipso moveri*, per inductionem *adverte*: quod illud quod movetur per accidens, potest quidem a seipso aliquo modo moveri; dum, scilicet, aliquid movet aliud et ad ejus motum movetur: sicut cum anima movetur ad motum corporis a se moti, et nauta ad motum navis, sed primo a seipso moveri non potest. Nam si ad motum alterius movetur, manifeste constat illud non primo et secundum quod ipsum moveri.

Circa *tertiam rationem* ad idem, **dubitatur** ex Scoto *1, Sent. dist. 3, q. 7, ad arg. pro 2ª. opin.* Dicit enim: quod licet nihil possit simul esse in actu formali et in potentia formali respectu ejusdem, puta: actu calidum et potentia calidum, potest tamen aliquid esse in actu virtuali et in potentia formali simul, et sic tantum posse aliquid seipsum primo movere, dum est in actu virtuali; quia scilicet habet virtutem ut possit movere: et dum est in potentia formali, quia scilicet non habet formaliter formam quam per motum acquirit sed potest habere. Hoc autem latius declarat: *2. dist. 2, q. 7, ad 2.* — Addit etiam, quod ista propositio: *nihil agit in se*, non est vera nisi de aliquo agente univoco quod sane confirmari potest, quia Aristoteles *8 physic* (*text. 40*) ubi ipsam propositionem pro ratione adducta probat, deducit quod: « idem esset calidum et non calidum, similiter autem et aliorum unumquodque quoruncumque movens necesse est habere univocum ». In quibus verbis manifeste videtur velle, quod tantum in univocis intendit verum esse quod nihil movet seipsum primo; non autem in aequivocis.

Sed contra hanc responsionem arguitur:

Et *primo*, quod *primum dictum* non sit ad mentem Aristotelis arguitur sic. — Vult Aristoteles, ex illa propositione probata, scilicet quod: *idem non movet seipsum primo*, habere, quod movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una est movens, et altera est mota, unde in fine (*text 40*) concludit: « Hoc igitur movet, illud autem movetur ejus quod seipsum movet ». Sed si propositio assumpta, scilicet, quod idem non potest simul esse in actu et in potentia, intelligeretur tantum de actu et potentia formali, non autem de actu virtuali et potentia formali; non probaretur hoc intentum: diceretur enim quod movens seipsum localiter non est in actu formali, sed in actu virtuali et potentia formali, et

sic non oportet quod dividatur in duas partes, quia esse in actu virtuali et potentia formali simul, eidem convenire simul possunt; et per consequens idem potest seipsum movere primo. Ergo.

Praeterea dicitur aliquid esse secundum naturam suam in actu virtuali alicujus formae quia habet virtutem producendi illam formam; sed quod habet virtutem producendi formam aliquam in seipso, non potest carere illa forma. Ergo non potest simul aliquid esse in actu virtuali, et in potentia formali ad illam formam. — Probatur minor: quia posita causa naturali sufficienti, ponitur ejus effectus in re.

Quod autem *secundum dictum* non sit verum, probatur:

1° Quod non sit ad mentem Aristotelis. Cum enim Philosophus ex hoc quod non est processus in infinitum deducit quod oportet devenire ad unum primum movens seipsum, et quod oportet quod una pars ejus sit movens et alia mota, eo quod nihil movet seipsum primo; aut ponit coelum movens tanquam agens univocum, aut tanquam agens aequivocum non tanquam agens univocum. Tum quia Aristoteles ponit id secundum quod est movens, esse immobile, et per consequens coelum in quantum se movens, non movet se per motum, ut sit movens univocum. Tum quia movens se localiter, non causat in seipso motum per motum localem in seipso existentem, quasi motus localis sit forma per quam agat.

Ergo movet se tanquam movens aequivocum. Ergo propositio assumpta non est vera tantum in agentibus univocis, sed etiam in aequivocis, secundum Aristotelem, scilicet, oportet ut movens se dividatur in partem moventem et partem motam.

2° Agens aequivocum dicitur cui non convenit habere in se formam sui effectus, sed aliquid eminentius in quo illa forma continetur; sed si aliquis existens in actu virtuali, esset simul secundum idem in potentia formali, haberet in se aliquando formaliter illam formam, cujus esset causa; cum, scilicet, esset reductum de potentia ad actum. Ergo tale non esset agens aequivocum.

3° Ratio quare repugnat quod aliquid sit simul in actu formali et in potentia formali, est; quia ratio actus et ratio potentiae passivae, sunt oppositae, eo quod unius ratio consistat in perfectione, alterius vero in imperfectione et privatione: sed non minoris perfectionis est actus virtualis quam actus formalis, imo excellentiorem modum habet: ergo si repugnat quod aliquid sit simul in actu formali et in potentia formali, in iis scilicet quae univoce dicuntur, multo magis repugnabit quod aliquid sit simul in actu virtuali et in potentia formali, in aequivocis videlicet.

Ad auctoritatem autem Aristotelis, omissa expositione comment. ibidem; dicitur, quod Aristoteles facit mentionem de univocis, quia in iis nobis manifestum est idem non posse esse in actu et in potentia, relinquens pro manifesto, quod si in illis, illud non potest esse, multo minus poterit esse in aequivocis, in quibus actus est modo eminentiori.

Sed remanet **dubium** circa hoc ex verbis S.Thomae *1, p. q. 77, a. 6.* Ibi enim ait, quod subjectum in quantum est in potentia est susceptivum proprii accidentis, inquantum autem est actu est ejus productivum: ex quo concludit quod non est inconveniens potentias animae fluere ab essentia animae sicut a principio, et tamen aliquas earum esse in anima sola sicut in subiecto. Ex his enim arguitur sic: Anima est in actu virtuali respectu suarum potentiarum, et in potentia formali respectu earumdem; cum sit productiva earum in quantum est in actu susceptiva, aut in quantum est in potentia. Ergo.

Respondetur, quod ex verbis S. Thomae non habetur quod anima sit in actu virtuali, et in potentia formali; sed solum quod habet aliquid actualitatis et aliquid potentialitatis, secundum quorum unum producit, secundum alterum vero, est subiectum potentiarum. Nam esse in potentia formali, est non habere formam et posse habere illam; et sic, esse in actu virtuali et in potentia formali, est posse in se per actionem mediam et transmutationem producere et recipere formam quae non habetur. Hoc autem non invenitur in anima respectu potentiarum, quia nunquam anima caret suis potentiis, praesertim iis, quae sunt in sola anima, ut sunt intellectivae; sed semper illis est conjuncta cum non per actionem mediam producantur sed per naturalem sequelam. Non inconvenit autem quod idem causet aliquid in se per naturalem resultationem, et quod sit principium illius in quantum habet aliquid actualitatis; subjectum vero, in quantum non est simplex actus, sed habet aliquid potentialitatis, sicut anima in ordine ad suum esse, habet rationem potentiae. Sed bene impossibile est quod aliquid causet in se aliquam formam per actionem et transmutationem mediam, quia supponit rem simul esse in actu, et in potentia remota ab actu.

Advertendum tamen cum dicimus: *idem non posse esse movens et motum, agens et patiens respectu ejusdem*, quod non intelligimus de identitate suppositi. Idem enim suppositum potest esse agens et patiens, sed loquimur de identitate, formalis principii agendi et patiendi. Dicimus enim quod non potest unum et idem esse principium agendi et patiendi respectu ejusdem.

Circa *primam rationem* qua probatur: *non esse in moventibus et motis processum in infinitum*, **dubitatur:** Videtur enim ineffi cax esse, non enim sequitur: si fiat unum continuum ex infinitis numero mobilibus, quod unus numero motus sit infinitus in tempore finito, loquendo de motu infinito, secundum quod totum corpus infinitum aliquod spatium pertransit; in quo sensu *6. phys*, probatur: mobile infinitum non posse moveri tempore finito. Diceretur enim, quod si sint infinita moventia et mota separata et distincta, eodem tempore finito, omnia movebuntur, sed non pertranseundo eandem magnitudinem finitam, sed aliam et aliam; tantam enim

magnitudinem pertransibit quod ultimo movetur in tanto tempore, et aequalem illi in eodem tempore, movens proximum pertransibit, si movens mobili applicatum, illud moveat motu recto, sitque ejusdem quantitatis cum illo et ad eius extremitatem applicetur. Sicut, si baculus unius cubiti, baculum ejusdem quantitatis pelleret, eodem modo si imaginaremur, ex illis unum continuum fieri, non sequeretur ipsum totum, finito tempore, unam pertransire magnitudinem, sed ejus partes finitas secundum quantitatem, magnitudines diversas finitas quantitate, numero autem infinitas, finito tempore pertransire; ita quod unaquaeque pars eius finita, finitum aliquod spatium pertransiret. Quod quidem licet sit impossibile cum probetur ab Aristotele, *3. physic.* et *1. coeli* infinitum moveri non posse. Tamen hic non videtur ab Aristotele intendi, cum in *6. physic.* hunc sensum non habuerit, quando probavit, infinitum finito tempore moveri non posse.

Resp. Dicerem ego, salvo meliori judicio, quod ista ratio Aristotelis habet locum in motu circulari tantum, quo unum corpus circulare, ab alio contentum, circulariter movetur, ita quod omnia eodem motu divino moventur sicut accidit in sphaeris coelestibus. Consideravit enim Aristoteles universi ordinem, in quo elementa ab orbe lunae continentur, corporaque coelestia se continent, et omnia, singulis diebus ab oriente in occidentem moventur, redeundo ad orientem; ita quod aequali tempore, et inferiora et superiora tali motu moventur, in illisque utpote habentibus essentialem ordinem in movendo, probavit non esse processum in infinitum. Beneque sequitur, si ex infinitis corporibus taliter motis, unum continuum corpus fieret, quod infinitum tempore finito moveretur aliquod spatium pertranseundo. Cum enim omnes nunc sphaerae, spatium quod est ab oriente ad occidentem, redeundo ad orientem in die naturali pertranseant, non obstante quod una sit maior alia, et superior sphaera majus spatium pertranseat; si undecima sphaera esset, suum spatium pertransiret eodem tempore; similiter si duodecima, si tertiadecima et sic in infinitum, ex illa suppositione quod si omnia sunt moventia, ex eo quod moventur, oportet ut simul omnia moveantur. Sequitur ergo quod infinita illa corpora, finito tempore aliquod spatium pertransirent sua revolutione: si ergo imaginemur ex illis infinitis numero corporibus, unum corpus infinitum fieri, tunc illud spatium, aliquid finito tempore petransibit: quod est *6. physic.* improbatum.

Circa *secundam rationem* ad idem **dubitatur:** quia ponentes esse processum in infinitum in moventibus et motis, negarent illud assumptum: scilicet: quod remoto primo movente, vel cessante a motione, nullum aliorum moveretur; ubi enim non est primum, causa posterior non dependet a prima in causando, nec complementum causalitatis habet dependentiam a prima. Licet enim ascensus infinitus et descensus, cum temporis successione in infini-

tum, repugnet complemento; ascensus tamen et discensus causalitatis infinitus, non repugnat complemento: talis autem est infinitas moventium et mobilium infinitorum; quia supponitur omnia simul movere et moveri.

Respondetur, quod ratio Aristotelis efficax est si bene consideretur. Fundamentum enim rationis est quod in moventibus et motis essentialiter ordinatis, oportet aliquod primum esse, istud autem, diligenter consideranti, patet: quia si sint plura moventia et mota, in quibus non sit primum aliquod non motum, tota multitudo moventium se habebit ut unum movens motum; hoc autem est impossibile, quia tunc aliquid esset motum et a nullo moveretur. Non enim esset illa multitudo a seipsa primo mota, cum nihil seipsum primo moveat; nec quia una pars non mota, alias partes moveret, cum non ponatur ibi aliquod movens non motum; nec quia una pars mota aliam moveat, cum aggregatum ex illis habeat rationem moti, et sic aliquo alio indigeat a quo moveatur.

Si dicatur, quod non oportet totam illam multitudinem moventium et motorum se habere ut unum movens, ab alio extrinseco motum, sed eorum conditio salvatur quia unum movetur ab alio, et illud ab alio et sic in infinitum; sicut in infinita multitudine numerorum quilibet numerus est excedens et excessus, nec tamen oportet totam multitudinem ab aliquo excedi. — Respondetur, quod movens omne oportet in actu esse, similiter omne localiter motum: ideo, tota multitudo moventium et motorum tanquam unum accipi potest, praesertim quia nullum illorum habet quod moveat, nisi in quantum movetur: et oportet, si habeat rationem moti, quod ab aliquo moveatur. Multitudo autem numerorum, infinita non ponitur in actu sed in potentia, ideo non oportet ut tota magnitudo, ab aliquo excedatur. Cum ergo in essentialiter ordinatis oporteat aliquod primum esse, et in infinito non sit primum, sequitur non posse esse infinita essentialiter ordinata. (Vide de iis *lib. 1. Sent. dist. 3, q. 1*).

Secunda ratio principalis est: Si **omne movens movetur,** aut haec propositio est *vera per se,* aut *per accidens.*

Si *per accidens*, ergo non est necessaria; ergo contingens est nullum movens moveri: ergo contingens est, nihil moveri; quia si movens non movetur, non movet, ut adversarius inquit: hoc autem habet Aristoteles pro impossibili: Ergo, etc,

Item: si movens et motum conjungantur in aliquo per accidens, probabile est quod movens inveniatur absque eo quod moveatur, quia motum invenitur absque eo quod moveat. Si enim aliqua duo sint iuncta per accidens in aliquo, et unum illorum invenitur sine altero, probabile est quod alterum sine illo inveniri possit. Nec obstat de duobus, quorum unum ab altero dependet sed non e contrario; ut de substantia et accidente, haec enim junguntur per se, non per accidens.

Si autem est *vera per se*, aut movens movetur eadem specie motus qua movet, aut alia. Si eadem, tunc oportet quod alterans alteretur, et docens doceatur secundum eandem scientiam, quod est impossibile. Si alia, cum sint finita genera et species motus, non ibitur in infinitum, et sic erit primum movens non motum ab alio; nisi forte dicatur fieri reflexionem per reditionem ad primum. Sed ex hoc sequeretur movens secundum aliquam speciem motus, moveri secundum eandem, non immediate, sed mediate.

Circa illam propositionem: *si aliqua duo sunt per accidens iuncta in aliquo, et unum illorum invenitur sine altero, probabile est quod alterum sine illo inveniri possit*: *Sciendum*, secundum *comm. 8. physic. com. 37*; quod intelligenda est in iis quorum utrumque existit per se, id est, quorum neutrum necessarium est ad esse alterius. Nam si unum indigeat altero ad esse suum, illud quod altero indiget, non potest ab eo separari: sicut, licet absque materia, forma aliqua reperiatur, non tamen inveniri potest materia sine forma: et licet substantia aliqua sine accidente sit, non tamen accidens sine substantia esse potest; quia et materia indiget forma ad esse suum, et accidens, substantia. In illis igitur solum contingit, quod alterum per se reperiatur, si alterum sine altero sit, quae omnino per accidens conjunguntur: quorum, videlicet, neutrum altero ad suum esse indiget.

Item, *advertendum*, quod ista possibilitas, de qua hic loquimur, est logica et non naturalis. Ab accidentibus enim, inseparabilibus, fortasse non potest aliqua species per naturalem potentiam separari; sicut cignus ab albedine, non tamen repugnat cignum non esse album. Unde quod inquit Commentator: quoniam necesse est in talibus, alterum sit sine altero; intelligendum est quod necessitas referatur ad logicam possibilitatem, ut sit sensus: necesse est ut et alterum separatum sit, id est, esse possit non repugnanter.

Nam, Albertus (*cc. 6–8 physic. tract. 2, lect 9.*) et S. Thomas dicunt, illud probabile esse, non autem necessarium, id quod etiam textus S. Thomae habet. Propter quod et ipsemet Comm. *12 metaph. co. 35*, eandem propositionem ponens inquit: quod omne compositum ex duobus, quorum alterum potest esse per se, possibile erit etiam alterum esse per se, nisi compositio sit substantiae et accidentis. Quod etiam inquit S. Thomas, quia substantia et accidens, non conjunguntur per accidens, sed per se, licet in aliquibus libris vitiatis habeatur e contrario; intelligendum est: eorum communibus rationibus consideratis: non autem de hac vel illa substantia et de hoc vel illo accidente secundum proprias rationes. Paries enim et albedo si particulariter considerentur, per accidens conjunguntur, licet si paries consideretur ut substantia est, et albedo ut est accidens, sic sunt per se conjuncta, et non omnino per accidens; eo quod substantia in ratione accidentis includatur, et apud philosophos repugnet esse in rerum natura accidens sine subiecto.

Quantum ad Secundum (*de rationum efficacia*) quia hujusmodi rationes non ducunt ad ipsum Esse Dei sed tantum ad hoc quod sit aliquod primum movens quod ab alio non movetur, ostendit S. Thomas quod ex hoc venatur ulterius Aristoteles Deum esse.

Arguit enim sic: Est devenire ad primum movens, non motum ab alio exteriori. Ergo aut illud est omnino immobile, aut movetur a se. Si primum, habetur propositum. Si secundum quod est probabile, cum quod est per se sit prius eo quod est per aliud, non potest dici quod totum moveatur a toto, quia sequerentur praedicta inconvenientia. Ergo una pars ejus est movens tantum, altera vero mota, et sic etiam habetur quod sit aliquod movens immobile.

Nec potest dici quod utraque pars moveatur, ita quod una ab alia, vel una seipsam et alteram, vel totum partem, aut pars totum moveat, quia eadem inconvenientia sequerentur. Ergo, etc. Si diceretur quod primi moventis seipsum, pars movens movetur per accidens: sicut in animalibus. Contra arguitur 1°). Quia animalia cum sint corruptibilia, pars movens in eis movetur per accidens: corruptibilia autem moventia oportet reduci ad aliquod movens sempiternum, quia cum motus sit sempiternus apud Aristotelem, (*physic. 8. text. 46 et seq.*) oportet generationem corruptibilium, moventium seipsa, sempiternam esse. Hujus autem perpetuitatis non potest esse causa aliquid ipsorum, quia non semper est, nec omnia simul, quia infinita sunt et etiam non sunt simul. Ideo *oportet ut sit aliquod movens seipsum perpetuum.* 2°) Quia nullum movens seipsum movetur semper, cujus motor movetur per se aut per accidens, *primum* autem *movens seipsum movetur semper*; *alias motus non posset esse sempiternus.*

Nec obstat quod motores inferiorum orbium moventur per accidens: quia hoc est tantum ratione suorum mobilium sequentium motum superioris orbis.

Addit autem S. Thomas, quod quia Deus non est pars alicujus moventis seipsum, ulterius Aristoteles, (*Metaph. l. 12, comm. 36*) ex hoc investigat alium motorem omnino separatum qui est Deus, ex eo quod movens seipsum, movetur propter appetitum alicujus appetibilis quod est eo superius in movendo.

Si dicatur *primo*, quod procedunt dicti processus ex suppositione aeternitatis motus, quod est falsum. — Respondetur, quod via efficacissima ad probandum Deum esse, est ex suppositione novitatis mundi, non sic autem ex suppositione aeternitatis. Quia si mundus de novo incepit, planum est quod oportet poni aliquam causam ipsum de novo producentem: ex suppositione autem aeternitatis mundi illud videtur minus manifestum.

Si dicatur *secundo*, quod videtur supponi coelum esse animatum cum ponatur ex se moveri, hoc autem a multis non conceditur.— Respondetur, quod si non ponitur primum movens ex se motum,

oportet quod moveatur immediate a penitus immobili: propter quod Aristoteles alterum illorum sub disjunctione intulit.

Adverte, circa illam propositionem: *animalia cum sint corruptibilia, pars movens in eis movetur per accidens*, quod: *ly* cum sint corruptibilia, non accipitur tamquam causa hujus, quod in eis pars movens moveatur per accidens; sed ad exprimendum conditionem animalium in ordine eorum quae seipsa movent. Ista enim, cum sint in duplici differentia, quia scilicet, quaedam moventia se, sunt corruptibilia, quaedam autem incorruptibilia. In corruptibilibus pars movens, per accidens movetur, eo quod moto corpore de loco ad locum, moveatur omne quod in corpore est. In incorruptibilibus autem, quae motu sempiterno moventur, pars movens non movetur. Animalia igitur quae sunt apud nos, sunt de genere moventium seipsa, quae corruptibilia sunt; unde movetur per accidens in eis pars movens. Sed licet corruptibilitas illius causa non sit, ab eadem tamen causa utrumque procedit, ut videtur velle Comm. *8 physic. c. 52.*, scilicet, et corruptibile esse et partem moventem, per accidens moveri, ex eo, inquam, quod pars movens constituitur in esse suo per unionem ad partem motam, et variabiliter ei connectitur. Unde sequitur, quod ubi unum ponitur et alterum poni necesse sit, quia uno posito, causam ejus poni oportet; qua posita, necesse est et alium effectum poni.

Circa illam propositionem: *quod nullum movens seipsum movetur semper, cujus motor movetur per se aut per accidens*: notandum, quod *duplex actualitas* motus partis moventis, in animalibus invenitur. *Una ab extrinseco,* scilicet, quod ab aliquo excitatur animal ad movendum seipsum; alterato enim corpore et excitato ad motum, per accidens excitatur anima et movetur. *Alia ab intrinseco*, ab ipsa, videlicet, parte movente dum movendo corpus, per accidens seipsum movet. Quia autem, quod per accidens est contingit removeri, ideo in ipsis potest cessare motus, cessante parte movente moveri, et per consequens totum non movebitur semper.

Quantum ad *motores orbium* quomodo dicantur *moveri per accidens non ratione sui, sed ratione corporum ab ipsis motorum*; advertendum, quod cum moveri per accidens, sit ad motum alterius moveri; hoc *dupliciter* potest contigere. *Aut* quia ipsum transmutatur de loco ad locum licet hoc conveniat sibi ad motum alterius, et hoc dicitur moveri per accidens ratione sui. *Aut* quia ipsum quidem non mutat locum ad motum alterius, sed aliquid cui conjungitur. Primo ergo modo, motores orbium inferiorum non moventur per accidens, sed secundo modo. Quia scilicet orbes ab ipsis moti, moventur ad motum superioris sphaerae non a proprio motore sed per accidens.

Quomodo autem non moveantur ratione sui per accidens, considerandum est ut inquit S. Thomas *p. 1, q. 51, a. 3. ad 3.* et *l.*

Sent. dist. 37, q. 4, a 1, ad 4. et *2. sent., dist. 8, a. 4, ad 4^{m} quaesitum.* quod nihil movetur per accidens moto eo in quo est, nisi sit definitive in eo, ita quod non in alio, sed bene moto eo in quo est definitive; sicut anima non movetur mota manu, sed bene, moto toto corpore. Advertendum tamen, ut in *1, p.* et in *2, sent.* innuit, quod illud in quo motor est definitive, aut mutat locum in quo est secundum se totum, aut manet semper in eodem loco realiter, licet partes mutent locum, sicut accidit in motu circulari. Si ergo aliquid indivisibile uniatur corpori ut motor, scilicet in totum, sicut anima corpori, et illud transmutetur de loco ad locum; oportet ut et illud per accidens mutetur, eo quod et ipsum mutet locum convenientem sibi, ratione corporis. Si autem non mutetur de loco ad locum, illud indivisibile non movetur, et per accidens, eo quod uniatur corpori secundum totum, ipsum autem totum non mutet locum; sed si alicui parti determinatae illius corporis esset affixum, tunc moveretur per accidens, eo quod illa pars de loco ad locum mutaretur.

Secundum ergo varias opiniones de motoribus corporum coelestium diversimode illis potest motus per accidens attribui. Si enim ponamus motorem adesse orbi, sicut figulus adest rotae, super aliam et aliam partem mobilem quae in oriente succedit sua virtute contigendo, constat quod non oportet ipsum ad motum orbis rotari, sicut nec figulus ad motum rotae. Si autem ponamus ipsum unitum alicui determinatae orbis parti, oportebit ipsum rotari, sicut et pars ipsa cui affigitur rotatur. Sed si ponamus ipsum unitum orbi secundum totum, sicut anima intellectiva corpori, nec etiam per accidens movetur, ut ponit S. Thomas in locis praeallegatis, cum ipsum totum non mutet realiter locum sed tantum ratione.

Utrum autem uniatur orbi secundum esse, inferius ostendetur.

Ulterius est *sciendum*, (pro eo quod inquit S. Thomas, Aristotelem investigare in metaphysica ex motore, qui est pars moventis seipsum, motorem alium omnino a materia separatum) quod duos ordines substantiarum immaterialum Aristoteles posuit, ut ipse S. Thomas videtur velle *12. metaph.*, exponendo *text. 48,* expressius autem in quaestione *de spiritualibus creaturis a. 6, c. et ad 10,* atque etiam in tractatu de Angelis tradit. Sunt enim quaedam apud ipsum quae sunt orbium coelestium motrices, quae etiam animae coelorum dicuntur. Quaedam vero quae sunt proximi fines illorum motuum, omnes autem isti ordines sub Deo, tanquam sub prima substantia separata, continentur.

Sic igitur, Aristoteles postquam investigavit notorem coeli, qui est ejus anima et moventis seipsum pars, investigat ex ipso alium motorem, qui non sit pars moventis seipsum, sed sit ab omni materia separatus: Eo, inquam, quod pars moventis seipsum moveat, propter appetitum alicujus superioris in movendo: ut scilicet,

illi assimiletur, expleatque in effectu, quod virtute in primo motore continetur.

Advertendum autem quod in responsione ad *primam objectionem* quam S. Thomas inducit, aliqui textus mendosi sunt, ubi enim dicitur: quod via efficacissima ad probandum *Deum esse*, est *ex suppositione aeternitatis mundi*, qua posita, videtur esse manifestum quod Deus sit; debet legi sic, ut correcti codices habent: « Dicendum, quod *via efficacissima ad probandum Deum esse, est ex suppositione* novitatis mundi, non autem sic ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita, minus videtur manifestum quod Deus sit. » In quibus verbis datur intelligi, quod efficax quidem ratio ad probandum *Deum esse*, ex aeternitate mundi sumitur, sed efficacior et manifestior est ratio quae sumitur ex mundi novitate.

Circa responsionem ad *secundam objectionem, advertendum,* quod sensus responsionis est: non obstare rationi Aristotelis quod multi non concedant coelum esse animatum, quia si negent: primum quod movet non moveri a se neque esse animatum; oportet ut concedatur, illud esse penitus immobile et sic concedatur Deum esse. Et ideo Aristoteles alterum illorum sub disjunctione intulit; quod scilicet: omne movens quod non movetur ab extrinseco, aut a se moveri, aut esse omnino immobile. Quia sive unum concedatur, sive aliud, de necessitate sequitur oportere devenire ad aliquid omnino immobile, quod est Deus.

Sed **duo** hic occurrunt **dubia:**

Primum, quia conditiones quas attribuit Aristoteles, *12 metaph.*, motori separato, ut esse virtutis infinitae, esse immateriale, etc., attribuit in *8 physic.*, illi primo motori quem ibi investigat per motum. Non est ergo alius motor, ille qui investigatur in metaphysica, ab eo qui in physicis investigatur. — Confirmatur ex verbis S. Thomae, *12 metaph.*, et Aristotelis inquientium: quod de ipsa substantia, de qua determinat in *12 metaph.*, movere ut finem desideratum et amatum, ostensum est (scilicet in *8 physic.*) quod nullam habet magnitudinem, et eandem rationem reassumit.

Secundum est, quia non videtur necessarium: si movens coelum est appetens et intelligens, quod moveat propter appetitum alterius finis a se distincti. Potest enim propter se movere, tanquam propter finem, sicut et Deus propter seipsum operatur; et sic non erit necesse ponere alium motorem altiorem anima coeli.

Ad primum dicendum, quod antiqui philosophi contra quos Aristoteles disputabat in physica, motum dumtaxat corporum considerabant: ideo omne quod apud ipsos moveri dicebatur, intelligebatur moveri motu aliquo eorum quibus moventur corpora; unde si demonstratur aliquod esse omnino tali motu immobile, ut neque per se, neque per accidens moveatur; illud oportet, apud ipsos, Deum esse. *Nomine* enim *Dei, intelligimus primum motorem*

omnino immobilem. Cum igitur; *8. physic.*, Aristoteles demonstraverit, oportere devenire ad aliquod quod neque per se, neque per accidens, motu corporum moveatur, licet ille motor qui ibi investigatur sit pars moventis seipsum, et non sit primus motor simpliciter; de ipso tamen, tamquam de primo motore simpliciter immobili, est ibidem locutus, sibique, primi motoris simpliciter conditiones attribuit, sic opinione antiquorum requirente. At quia praeter motum corporum, est alius motus qui et rebus quoque immaterialibus convenit, secundum quod ab intelligibili moventur et appetibili; ideo ad hoc quod aliquid simpliciter immobile sit, oportet, ut neque hoc spirituali motu moveatur. Propter hoc Aristoteles in *12 metaph.*, cum probasset in *physica*, esse aliquod movens corporum, motu immobili, investigat alium motorem, a quo moveatur, tamquam ab appetibili et intelligibili, ille immobilis motor qui est pars moventis seipsum; sed ipse immobilis omnino sit, utpote appetitum ab aliis, sed ipse a nullo appetibili et intelligibili motus.

Ad dubium ergo dicitur, quod utique est alius motor ille qui investigatur *8. physic.*, ab eo, qui *12, metaph.* investigatur. Quod autem aliquas conditiones primi motoris simpliciter, illi attribuat, est, quia ipso, ibidem, usus est tamquam primo motore simpliciter; antiquorum philosophorum alludens opinioni, ut diximus. — Per idem ad confirmationem patet. De eadem enim, inquiunt, substantia se probasse, quia per eandem, ibidem, Aristoteles usus est, veritatem, philosophorum adaptans opinioni.

Ad evidentiam **secundi** *notandum*, quod differt apud Aristotelem, prima intelligentia quae est Deus ab aliis intelligentiis. Quoniam, prima, habet rationem primae et principalis causae, aliae vero, habent rationem secundariae causae et instrumenti. Necesse est enim ad unum primum in moventibus devenire, quod aliorum causa sit, ut *12. metaph.* probatur; instrumentum autem operatur ad hoc, ut explicetur in effectu, quod virtualiter in principali agente continetur. Non possunt ergo intelligentiae aliae a prima, propter seipsas agere, tamquam propter ultimum finem, eo quod instrumenti et secundarii agentis rationem habeant. Nec etiam sufficit quod unaquaeque propter suum finem proximum et proportionatum agat, cum oporteat omnium actionem, in unum communem finem propter particulares fines reducere, sicut est unum primum et universale principium omnium motivum.

Ad dubium igitur respondetur, quod non potest intelligentia secunda, per seipsum agere tamquam propter ultimum finem, licet prima hoc possit propter rationes dictas.

Quantum ad Secundum principale inducit S. Thomas rationes ex metaphysica. Quarum:

Prima, *2 metaph. text. comm. 6,* talis est. *In causis efficientibus, non proceditur in infinitum.* Ergo est devenire ad unam

primam, quam dicimus Deum. — Probatur antecedens: si eatur in infinitum nulla earum erit prima; ergo omnes aliae tollentur quae sunt mediae: hoc est falsum: ergo etc. — Probatur consequentia: quia in causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii et medium ultimi; remota autem causa, removetur id cujus est causa.

Secunda est. *Est aliquid maxime verum; ergo est aliquid maxime ens,* et hoc dicimus Deum. Patet consequentia ex secundo Metaphysicorum *text. 4.* ubi habetur quod maxime vera, sunt maxime entia.

Antecedens vero ostenditur quarto Metaphysicorum *text. 8.*, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum esse altero magis falsum; unde oportet, ut et alterum altero, verius sit, quod est secundum approximationem ad id quod est maxime verum.

Ad evidentiam hujus rationis *considerandum* est ut habetur a S. Thoma *p. 1, q. 49, 3, ad. 3., et 1. 2, q. 22, a. 2, ad 1,* quod aliter invenitur magis et minus in iis quae ad perfectionem pertinent, et aliter in iis quae defectum important. Nam in iis quae perfectionem dicunt, attenditur magis et minus, sive intentio et remissio per comparationem et accessum majorem vel minorem ad aliquod summum, sicut dicitur magis lucidum, quod magis appropinquat summe lucido, et minus lucidum, quod minus appropinquat. In privatione autem et defectu, attenditur per recessum a summo et perfecto, eo quod privatio quaedam remotio sit. Cum ergo induxisset S. Thomas ex 4. Metaph. quod duorum falsorum, unum sit altero magis falsum, non conclusit istud accidere, per accessum ad aliquid summe falsum, quum falsum in privatione consistat. Sed ingeniose subiunxit: propter hoc oportere alterum altero verius esse, atque idcirco oportere esse aliquod verissimum per accessum ad quod, aliquid verius aut minus verum dicatur, et per recessum a quo, aliquid altero magis falsum sit.

Advertendum quoque, quod cum multae sint proprietates, quae soli Deo conveniunt, aliquando nomine Dei, plures simul ejus proprietates ab aliquibus pro ejus ratione explicantur: aliquando vero una, aliquando vero alia. Quum ergo esse omnium entium causa, soli Deo conveniat, similiter summum et perfectissimum entium esse; Aristoteles, *2 Metaph.*, quia apud philosophos nomine Dei, prima omnium causa intelligebatur, concludit oportere esse unam primam causam omnium, ex eo quod oportet esse aliquid quod sit maxime ens, et per consequens oportere Deum esse.

S. Thomas autem videns quoniam et esse maxime ens soli Deo convenit, eo probato non procedit ulterius, cum illa sola conclusione constet probatum esse quod Deus sit. Aut etiam brevitati studens, cum deduxerit oportere aliquod esse quod sit maxime ens, praetermittit, tanquam ex metaphysica notam, quaestio-

nem ab Aristotele deductam; scilicet, quod necesse sit esse aliquid quod sit omnium causa: cum, qaod est maxime tale, sit causa omnium aliorum.

At circa dicta **dupliciter dubitatur.**

Primo enim non videtur verum: *quod unum altero verius sit.* Nam veritas, quaedam adaequatio est, et per consequens aequalitas quaedam. Aequalitas autem non suscipit magis et minus. Nec valet haec consequentia: falsum dicitur unum magis altero; ergo et verum. Quoniam falsitas consistit in inadaequatione, et recessu ab aequalitate, contingit autem a medio multipliciter distare.

Secundo, non videtur Aureolo vera Aristotelis propositio, pro fundamento rationis assumpta, quam tamen S. Thomas tacet, scilicet: *quod est maxime tale est causa aliorum;* nam albedo est perfectissimum quiddam in genere colorum, et tamen non est causa productiva aliorum colorum: ut de se patet.

Ad primum dicitur, quod veritas secundum quod est in se, fundatur in esse rei, unde materiale quidem in ipsa, est esse rei, formale autem est adaequatio ad intellectum. *Dupliciter* ergo possumus de veritate rei loqui. *Aut* scilicet, quantum ad *materiale* tantum, videlicet, quantum ad esse, et sic non inconvenit unum esse altero verius, sicut unum est altero perfectius ens; propter quod perfectissima entium dicuntur verissima. *Aut* quantum ad *formale,* sive quantum ad materiale prout stat sub formali et sic, unum non est altero verius; unumquodque enim natum est adaequare sibi intellectum suo modo, et unumquodque divino intellectui, pro sua entitate, adaequatur; nec fieri potest ut unum magis altero adaequetur, sicut et in quantitatibus, non magis adaequatur lignum viginti cubitorum, ligno viginti cubitorum, quam lignum unius cubiti, ligno unius cubiti. Objectio ergo in secundo sensu procedit, verba autem S. Thomae primum habent sensum.

Ad secundum dicitur, quod non est mens Aristotelis quod prima et nobilior species alicujus generis, sit causa productiva aliarum specierum illius generis; alioquin homo qui est nobilissima species animantium, caeteras animalium species efficeret; sed quod ubi aliquid perfectissime aliqua ratione participat, ut secundum illam rationem dicatur maxime tale, illud est causa effectiva omnium aliorum, in quantum et ipsa, illa ratione participant. Et hoc in substantiis intelligitur, sive illa ratio secundum quam dicuntur maxime talia, sit substantialis sibi, sive accidentalis. Quod enim maxime calidum est, omnium aliorum calidorum, in quantum calida sunt, est causa. Etsi enim aliqua calefiant lumine solis, aut ab aliquo alio quod non sit formaliter calidum, calefiunt tamen ab illo in quantum virtualiter ignem, qui est omnium corporum calidissimum, continet. Albedo autem, neque substantia est, neque maxime color dicitur; licet sit perfectissima colorum species; sicut nec homo

maxime animal dicitur, cum ratio animalis aequaliter ab omnibus participetur, quamvis perfectissimum animalium sit.

Ultima ratio sumpta ex Damasceno et Averroe II physic. (*comment. 75 init.*), talis est: — In mundo videmus res diversarum naturarum, in unum ordinem concordare ut semper, vel in majori parte. Ergo aliquid est, cujus providentia mundus gubernatur. Ergo, etc. — Probatur prima consequentia: quia talia, in ordinem, semper vel pluries concordare non possunt, nisi alicujus gubernatione ex qua omnibus et singulis tribuatur ut ad certum finem tendant.

Sed ad hanc, dicit Aureolus, quod inefficax est. Diceretur enim, inquit, quod ista diversa in unum ordinem conveniunt, in unumque finem ex propriis formis et naturis ordinantur, neque tamen ordo naturae universi, a casu esse necesse est, imo per se, cum ex rerum quidditatibus ortum habeat. — Sed quoniam hanc responsionem S. Thomas in 3° *libro* refellit, ideo illuc usque differatur.

CAPUT XIV.

QUOD AD COGNITIONEM DEI OPORTET UTI VIA REMOTIONIS

Cum sit ostensum aliquod primum ens esse, quem Deum esse dicimus, incipit S. Thomas de ejus simplicitate et quidquid est per modum nobis possibilem, investigare. Sed quia: *fatuum est simul quaerere scientiam et modum sciendi*, ut II. Metaph. dicitur. Ideo in hoc capite declarat quomodo divinam substantiam investigare debeamus, in aliis vero sequentibus, ejus conditiones inquirit.

Conclusio ergo hujus capituli est: **In consideratione divinae substantiae, procedendum est praecipue via remotionis.**

Pro qua conclusione *advertendum* est, quod cum superius quaesitum sit de esse Dei, demonstratumque sit, hanc propositionem quam de Deo formamus dicendo: *Deus est*: veram esse, restabat consideratio quidditatis et substantiae. Nam quaestio *quid rei*, sequitur quaestionem *an est*. Sed quia non eodem modo cognoscitur quidditas et substantia Dei, sicut quidditates aliarum rerum, praesertim naturalium, eo quod illae perfecte cognosci possint, non autem Dei essentia; ideo post cognitionem *an est*, quaeritur quidem de *quid* Dei, sed non de *quid est*, sed de *quid non est*. Sensus ergo conclusionis est: quod in cognoscendo divinam substantiam et quid Dei, praecipuus modus cognitionis est, ut procedamus cognoscendo *quid non est*, *non* autem *quid est*.

Addit autem: *praecipue*: ut ostendat posse quidem et aliis modis

divinam substantiam aliquo modo cognosci, scilicet; *per viam causalitatis* et *eminentiae*, de quibus ipse ad mentem Dyonisii supra Boëtium de Trinit. q. 1, a. 2, pertractat et 1 sent. dist. 35, a. 1., veruntamen hunc, convenientiorem nobis facilioremque esse.

Probat autem **conclusionem** supponendo (ut dat intelligere) intellectum nostrum ex speciebus intelligibilibus, rerum naturas et substantias intelligere. Tunc arguit sic. — Tanto magis appropinquamus notitiae ejus, cujus *quod quid est* cognoscere non possumus; quanto plura per intellectum eb eo possumus removere. Sed *quod quid est* Dei non possumus cognoscere. Ergo etc.

Majorem prob. Tanto aliquid perfectius cognoscitur, quanto differentias ejus ad plura intuemur, cum unaquaeque res, suum in se ipsa proprium esse habeat ab omnibus distinctum. Tanto autem aliquid perfectius cognoscitur, quanto magis ejus esse, in essentia cui debetur esse, comprehenditur. Patet etiam ex modo definiendi: cum enim definitionem rei quaerimus, illam primo in genere aliquo collocamus, tum differentias addimus quibus ab aliis distinguatur. Sed quoniam non possumus *quod quid est* affirmative cognoscere, per negationes ac remotiones, differentias ad alia intuemur. Ergo, etc.

Minorem principalem probat. Ea solum intellectus noster quidditative cognoscere potest, quorum quidditates per formas intelligibiles quas habet repraesentantur. Sed formae intellectus nostri, divinam substantiam et quidditatem repraesentare non possunt, cum omnem intellectus nostri formam, sua excedat immensitate, ut in sequentibus declarabitur. Ergo, etc.

Subjungit deinde modum procedendi in hujusmodi differentiis negativis, inquiens: quod sicut in affirmativis, una differentia aliam contrahit, magisque ad completam designationem definitionemque rei appropinquat, dum a pluribus differre facit, ita et in negativis. Unde tunc erit propria Dei consideratio cum per hujusmodi negationes cognoscetur ut ab omnibus distinctus, quamvis nec sic, ipsius sit perfecta cognitio.

Ultimo concludit, *principium* talis considerationis accipiendum esse *quod Deus sit omnino immobilis,* quod licet superius sit monstratum, auctoritatibus tamen scripturae manifestat. Scilicet: *Ego Dominus et non mutor*: (*Malach. III, 5*). Item: *Apud quem non est transmutatio* (*Iacob., I, 17*) Etiam: *Non est Deus quasi homo ut mutetur* (*Num.* XXIII. 19).

Ad hujus rationis evidentiam *sciendum*, quod licet negatio ad rei essentiam intrinsece non pertineat, atque per negationes de aliquo cognitas, non sit rei substantia, ut in se est, cognita; modus tamen iste cognoscendi, ad propriam naturae cognitionem facit appropinquare, eo quod negatio restringat cogniti naturam. Si enim dixero de aliquo quod sit substantia, haec autem dividitur per corpoream et incorpoream: cognito quod illud non sit incorporea substantia, restringitur cognitum ad corpoream substantiam; quae cum dividatur

per sensibilem et insensibilem, cognito quod non sit insensibilis, illud ad sensibilem naturam est restrictum; et sic successive. Quare bene inquit S. Doctor quod: *una differentia negativa per aliam contrahitur:* quia scilicet, quanto plura negantur a re, tanto remanet res magis limitata.

Sed contra conclusionem et rationem argui potest:

Primo ex dictis Scoti, *2. Metaph.* Negatio non potest nisi per affirmationem cognosci, quoniam ut dicitur 4. Metaph. (*text. 16*) notior est dictio quam opposita negatio. Ergo si *quid est* cognoscere non possumus, neque etiam *quid non est* poterimus cognoscere.

Secundo ex Philosopho, *2. Perhiermenias.* Bonum non est malum, quia haec affirmativa est vera: bonum est bonum. Ergo si cognoscimus quid non est Deus, cognoscimus prius quid est. Non ergo via remotionis est procedendum.

Confirmatur. quia S. Thomas *de pot. q. 7, a. 5*, ait: quod quia omnis negativa per affirmativam probatur; nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo possemus negare.

Pro horum solutione, *considerandum*, quod licet non omnis negatio absolute loquendo supra realem affirmationem sit fundata; quoniam, ut dicitur in Praedicamentis, non sedere dicitur de eo quod est, et de eo quod non est; negatio tamen quae de aliquo ente reali dicitur, semper super aliquid in re existens fundatur, quod non compatitur secum id quod negatur, ut inquit S. Thomas *1. 2, q. 72, a. 6.* et *de potentia* ubi supra, similiter *1, sent. dist. 35, a. 1. ad 2.* Ideo enim homo non est asinus, quia talis est ejus natura, ut asini naturam non compatiatur; et ethiopes non est albus quia nigredinem habet, quae albedinem secum non admittit.

Cum ergo negatio de Deo dicta, sit de aliquo existente, oportet illam super aliquid in Deo existens fundari. Verum, licet ita sit, non est tamen necesse ut cognoscens negationem de Deo, determinate distincteque cognoscat in ipso affirmationem supra quam fundatur: potest enim aliqua de ipso negatio cognosci, et tamen affirmatio, quae est illius fundamentum, ignorari: Nam potest aliquis cognoscere, Deum non esse asinum, et tamen non cognoscet in ipso naturam illam distincte, quae asini naturam non compatitur. Sicut et aliquis potest cognoscere pannum non esse album, qui tamen non cognoscet distincte quis sit ille color panni, qui secum albedinem non compatitur.

Licet enim, noster intellectus omnes affirmationes cognosceret, super quas, negationes de Deo dictae, habent fundamentum, adhuc tamen *quod quid est* ejus non cognosceretur, cum essentia divina, sit perfectionis infinitae quae per illas perfectiones cognitas, sufficienter explicari nequeat. Dato quoque quod per illas, Dei *quid est* cognosceretur, adhuc tamen utile esset via remotionis uti, quia ad ea essentialiter comprehendenda, quae excellentissima sunt, et quae non-

nisi per effectus inadaequatos, cognosci a nobis possunt; ascendere non possumus tanta facilitate et securitate, quanta si ab ipsis prius effectuum imperfectionem removeamus; cum ab eorum perfectione, effectus longe deficiant, sicque in aliqualem eorum cognitionem elevemur.

Ad primum itaque dicitur, quod antecedens est falsum de affirmatione supra quam fundatur negatio. Ad probationem dicitur, quod utique affirmatio secundum se, inquantum affirmatio, est notior quam negatio: non tamen quoad nos.

Ad secundum negatur consequentia; dato enim quod negatio in affirmatione fundetur, non tamen oportet ut prius, universaliter loquendo, affirmatio cognoscatur: sed e contrario, nonnunquam ex negatione cognoscitur affirmatio, ut dictum est ad primum.

Ad confirmationem dicitur, quod non est mens S. Thomae, oportere nos, prius cognoscere affirmationem, supra quam negatio dicta de Deo fundatur, quam ipsam negationem; sed quod, quia negativa per affirmativam, probatur secundum se, oportet ut illud ens, de quo negatio formatur tanquam de aliquo ente, cognoscatur quantum ad aliquod praedicatum affirmativum; alioquin nesciremus talem negationem de ente dici. Et sic, si debemus aliquid de Deo negare, tanquam de ente, necesse est ut aliquid de ipso affirmative cognoscamus. Cum hoc tamen stat quod non oportet ut cognoscens aliquid de Deo negative, cognoscat prius affirmationem supra quam, dicta negatio fundatur: sufficit enim ut aliquid affirmative de ipso cognoscatur, ad hoc ut sciamus in ipso esse aliquod fundamentum negationis. Non enim hoc cognosceretur, nisi cognosceremus ipsum esse aliquod ens in natura, et per consequens, nisi aliquod praedicatum affirmativum de ipso cognosceremus. Ubi enim rei essentia, ut in se est, comprehendi non potest, sicut de divina substantia inferius ostendetur, potest negatio, quoad nos, notior esse, et affirmatio per negationem cognosci.

CAPUT XV.

QUOD DEUS EST AETERNUS.

Postquam S. Thomas determinavit modum perveniendi in divinam cognitionem, nunc, secundum modum traditum, ad declarationem divinorum accedit.

Circa hoc autem, *tria* facit: *Primo*, enim removet a Deo imperfectionem rei temporalis. *Secundo*, imperfectionem potentiae passivae (*c. seq.*) *Tertio*, imperfectionem compositionis (*c. 18*).

Quantum ad *primum* ponit hanc

Conclusionem: **Deus est aeternus.**

Probatur Primo: quod incipit aut desinit esse, per motum aut mutationem hoc patitur. Deus omnino immutabile est. Ergo non incipit aut desinit esse.

Adverte hic, quod motus aut mutatio *dupliciter* accipi potest. *Uno* modo pro transitu qui est inter esse et non esse, aliquo subiecto supposito, quae dicitur mutatio physica. *Alio* modo pro omni successione inter esse et non esse, sive supponat subiectum, sive non supponat: quomodo etiam id quod de novo craatur aut totaliter annihilatur, dici potest mutari: quia illud accipit esse post non esse; hoc vero, non esse post esse. Accipienda est ergo, in majore propositione, mutatio *secundo modo.* Nam et secundum hanc, Deus omnino immutabilis est tam accidentaliter quam substantialiter; non autem primo modo. Universum enim incepit esse, et tamen non incepit per motum aut mutationem proprie dictam, sed per creationem.

Prob. Secundo. Deus habet esse totum simul, nec habet esse post non esse, nec non esse post esse. Ergo est aeternus. Probatur consequentia: quia in istis, ratio aeternitatis consistit. Antecedens vero probatur. Deus non mensuratur tempore, eo quod illa sola, tempore mensurentur quae moventur, cum *tempus sit numerus motus.* Igitur non est in ipso prius et posterius accipere. Ergo, neque esse post non esse; neque non esse post esse: neque in suo esse est successio. Probatur consequentia: quia haec sine tempore intelligi non possunt esse.

« *Quaenam sit ratio temporis et aeternitatis* »

Advertendum primo, quod omne prius et posterius, sive omnis successio in duratione, ad rationem temporis pertinet, cum omnis alia duratio, successione careat. Popterea, convertibilia sunt: mensurari tempore et habere prius et posterius duratione. Ideo bene S. Thomas concludit: non mensuratur tempore, igitur non est in ipso prius et posterius duratione.

Considerandum secundo, quod hoc loco tangit S. Thomas aeternitatis rationem a Boëtio 3. *de consolatione* positam, ubi ait: quod *aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*: (*Prosa. 2 circa princ.*) Hanc autem explicando S. Thomas, *p. 1, q. 10, a. 1*, dicit *duo. Primum* est, quod cum in quolibet motu sit successio et prius et posterius, in eo autem quod caret motu et semper eodem modo se habet, non sit accipere prius et posterius; sicut *ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu*, ita, *in apprehensione uniformitatis ejus quod omnino est extra motum, ratio aeternitatis consistit.* Et hoc significatur cum dicitur quod aeternitas est tota simul. — *Alterum* est, quod ea dicuntur tempore mensurari quae principium et finem habent in tempore, ut habetur, 4 Physic. (*text. 13*). Quod autem est omnino

immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium aut finem habere potest. Et hoc significatur cum dicitur esse interminabile id quod mensuratur aeternitate.

Sed in hac declaratione, caeteris omissis, **dubium** est quomodo intelligendum sit rationem aeternitatis in apprehensione uniformitatis rei omnino immutabilis consistere — Aliqui enim interpretantur quod, per apprehensionem, intelligit S. Thomas *conceptionem obiectivam*, et quod consistere *in apprehensione* uniformitatis, idem est, quod *in ratione* uniformitatis consistere.

Sed quia non videtur, S. Thomas, superflue apposuisse quod consistat in apprehensione, cum si habuisset illum sensum quem isti dicunt, potuisset brevius et clarius dicere: quod ratio aeternitatis consistit in ratione uniformitatis.

Ideo, salvo semper meliori judicio, videtur mihi quod *duobus* aliis *modis* possit exponi.

Pro *primo* supponitur, quod ratio quam format intellectus de re aliqua est conceptus, quo mediante, rem intelligit et apprehendit. Dicitur ergo: ratio aeternitatis consistere in apprehensione uniformitatis rei omnino immobilis. Quia videlicet, tunc intellectus format conceptum et rationem aeternitatis, quando rei omnino immobilis uniformitatem apprehendit. — Et ex hoc sequitur, quod prima expositio intendere videtur, scilicet, quod ratio aeternitatis est: esse uniformitatem rei omnino immutabilis.

Pro *secundo modo* advertendum, quod quia S. Thomas vult rationem aeternitatis ex ratione temporis notificare, et sicut dicit rationem temporis in numeratione consistere; ita dicit rationem aeternitatis consistere in apprehensione. Ideo, rationem aeternitatis consistere in apprehensione, proportionaliter exponendum est ad modum quo dicitur rationem temporis in numeratione consistere.

Ubi sciendum est: quod cum *tempus* sit, aliquo modo *continuum*, et aliquo modo, *discretum*; quia videlicet, est numerus rerum continuarum, scilicet, prioris et posterioris in motu; *dupliciter* possumus loqui de tempore. Scilicet, quantum *ad* ejus *continuitatem*, et quantum *ad* ejus *discretionem* et separationem partium. *Primum*, convenit sibi realiter secundum esse quod habet extra intellectum: est enim vere continuus, sicut et motus quem mensurat et in quo est. *Secundum* autem, sibi convenit secundum quod apprehenditur ab anima separante et distinguente ipsum in partes, puta in dies, menses, annos et hujusmodi. Et similiter, separante primum motum in partes, partibus temporis correspondentes. Ista enim separatio non est in re, cum tam partes temporis, quam partes motus, extra intellectum, sint continuae, sed tamen est in apprehensione intellectus. Et est simile ac si diceremus, quod denarius numerus quo intrinsece decem ulnae panni numerantur, extra intellectum est quantitas continua, quia nihil aliud est quam ipsa quantitas panni quae continua est, in intellectu autem est, quantum

ad ipsam separationem in decem unitates ex quibus talis numerus denarius integratur.

Dicitur ergo, *ratio temporis consistere in numeratione prioris et posterioris in motu*; quia complementum ejus quod est formale in tempore, scilicet, ipsa discretio et separatio partium temporis, quae includitur in ratione numeri, convenit tempori per opus animae numerantis. Unde remoto opere animae, est quidem in se illa entitas quae est tempus, sed non habet complete rationem temporis, quia non habet actualem divisionem et separationem. Et consequenter, non est actualiter numerus. Ista videtur esse intentio Comment. *4. physic. co. 13,* ubi ait, quod tempus, in *actu* non erit nisi anima sit; in *potentia* vero erit, licet anima non sit. Videtur etiam esse opinio S. Thomae *1, sent. dist. 19,* nam ibidem, *q. 2, a. 1,* et *q. 5, a. 1,* ait: quod formale in tempore completur in numeratione animae numerantis, et comparat tempus, universali, ut universale dicit naturam sub intentione universalitatis. Idem etiam ponit 4. Physicorum, exponendo illum textum Aristotelis ubi ait quod: *tempus non existente anima, est utcumque.*

Proportionaliter ergo, in aeternitate *duo* considerare possumus: scilicet, ipsam unitatem divini esse, omnino immutabilem; et mensurationem ejus, secundum quod ipsum divinum esse mensurat. *Primum,* convenit sibi secundum quod est in re. Est enim divinum esse realiter unum extra intellectum. *Secundum* vero, convenit sibi per operationem animae distinguentis unitatem divini esse ab ipso esse, et apprehendentis ipsam ut mensuram quandam et durationem. Quia ergo ratio aeternitatis dicit unitatem mensurantem esse omnino immutabile; et mensurare non convenit sibi nisi per opus animae distinguentis ipsam ab esse, et apprehendentis eam sub ratione mensurae, ideo ratio aeternitatis non completur nisi per opus animae. Unde non considerante anima, est quidem in re, illa entitas, quae est aeternitas, sed non habet complete rationem aeternitatis, quia non est mensura secundum esse quod habet extra animam, sed tantum secundum quod est in animae apprehensione.

Dicitur ergo, ratio aeternitatis consistere completive in apprehensione uniformitatis ejus quod est omnino immutabile: quia complementum rationis ejus, scilicet esse mensuram, est tantum secundum animae apprehensionem. Sicut et ratio temporis completive dicitur consistere in numeratione prioris et posterioris in motu: quia ipsa discretio et distinctio partium quae complet temporis rationem, est tantum secundum apprehensionem animae numerantis et separantis tam tempus quam motum in partes. Istud videtur esse de mente S. Thomae *1. p. q. 10, a. 2, ad 3,* ubi ait: quod non dicitur Deus aeternus quasi sit aliquo modo mensuratus, sed accipitur ibi ratio mensurae secundum nostram apprehensionem tantum.

Advertendum ulterius, quoniam videtur S. Thomas innuere, in esse rei quae tempore mensuratur, successionem inveniri, dum concludit nullam successionem in esse divino inveniri quia tempore non mensuratur. Quod si loquamur de esse substantiali rei temporalis, illud *dupliciter* intelligi potest. *Uno* modo, quod illud non sit totum simul, sed per partem post partem acquiratur, et sic non est verum quod successionem in se habeat, nec sic intelligit S. Thomas. *Alio* modo, quod licet totum simul sit, et indivisibile, tamen transmutationi subiiciatur, dum fit aliqua mutatio ad ipsius aut conservationem, aut desitionem; et ratione hujus, per accidens, successionem et divisibilitatem habeat, eo quod illa transmutatio non sit tota simul. Et sic est verum, ipsum habere successionem, et hunc sensum S. Thomas intendit ut, ex *1, Sent. dist. 19, q. 2, 1, ad 4,* et *1, 2ae q. 31, a. 2,* et *de pot. q. 5, a. 1, ad 2* et *art. 4, ad 1.* et ex tractatu de tempore, accipi potest.

Prob. Tertio. Deus non semper fuit; ergo est eductus de non esse ad esse ab alio. Ergo Deus non est prima causa. Hoc est falsum, ergo et primum. Consequentia *prima*, probatur. Quia a seipso nihil educitur de non esse ad esse, cum quod non est non possit agere. *Secunda* quoque patet: quia id a quo aliquid in esse producitur, oportet esse prius illo, saltem prioritate naturae. Tunc ultra non incepit esse sed semper fuit. Ergo nec desinet. Patet consequentia: quia quod semper fuit habet virtutem semper essendi. Ergo est aeternus.

Circa istam consequentiam: *non incepit esse*; *ergo nec esse desinet:*

Dubitatur: quia supposita aeternitate mundi, quae apud S. Thomam est possibilis, intelligentiae non inceperunt esse; et tamen, ab extrinseco, secundum Theologos, possent non esse per annihilationem. Ergo, etc. — Nec probatio adducta, valere videtur. Dici enim potest, quod licet quod semper fuit habeat virtutem semper essendi, potest tamen per annihilationem, illa virtus non esse.

Respondetur, quod aliquid non incipere esse, ex *duplici* causa potest contingere. *Uno* modo, quia sibi convenit essentialiter esse ab aeterno, et non produci ab aliquo. *Alio* modo, quia ab aeterno producitur ab aliquo extrinseco agente. Ex eo quod est non incipere esse, *primo modo,* sequitur non desinere esse, neque ab intrinseco neque ab extrinseco: quia tale est *ipsum esse* et habet virtutem, essentialiter, ut sit semper: et ad hunc sensum facit S. Thomas illam consequentiam. Ex eo vero, quod est non incipere esse, *secundo modo,* non sequitur non posse desinere esse, saltem ab extrinseco.

Neque etiam oportet ut omne tale quod non incepit, habeat virtutem ut semper sit. Potuisset enim homo aut asinus ab aeterno produci, et tamen non haberet virtutem ut semper esset.

Prob. Quarto. Oportet ponere in rebus aliquid, quod sit

necesse esse. Aut ergo, illud habet causam suae necessitatis, et illud aliam causam, et sic in infinitum. Aut oportet ponere quod sit primum necesse esse. Sed non potest poni processus in infinitum; ergo oportet esse aliquid per se necessarium, et hunc dicimus Deum. Ergo Deus est aeternus, quia *omne per se necessarium est aeternum.* — Antecedens probatur. Omne possibile esse habet causam, quia cum aequaliter se habeat ad esse et non esse; quod determinetur ad esse non potest esse, nisi ex aliqua causa. Sed non est processus in infinitum in causis. Ergo, oportet devenire ad aliquid quod non sit possibile esse: ergo oportet esse aliquid necessarium per se.

Ad evidentiam hujus propositionis: *omne per se necessarium est aeternum*: considerandum, quod aliquid potest dici per se necessarium *dupliciter*, sicut et aliquid potest dici per aliud necessarium: aut quia habet aliquam causam extrinsecam suae necessitatis productivam; aut quia ab alia forma necessitatem habet. Per oppositum, dicitur aliquid necessarium per se, *aut* quia a nulla extrinseca causa necessitatem habet; *aut* quia ex propria forma et non per aliam formam est necessarium. Quod ergo hic dicitur, intelligendum est de per se necessario *primo modo,* ut ex rationis processu patet, non autem secundo modo. Illud enim per se necessarium non habet causam sui esse. Quia cum necessitas essendi sit conditio concomitans esse, si haberet esse ab alio, et necessitatem quoque haberet ab alio; et sic non esset per se necessarium ut nunc de per se necessario loquimur. Omne autem quod non habet causam sui esse, est ipsum esse subsistens: quia si esse ab ejus essentia distingueretur, non conveniret illi ex se, cum nulla res sit causa sui esse effective, et sic oporteret ut ab alio, esse acciperet. Ex hoc autem sequitur quod sit aeternum, eo quod ipsum esse subsistens, omnem essendi perfectionem claudat et deficere non possit.

Uterius est sciendum pro illa propositione: *possibile aequaliter se habet ad esse et non esse*: quod *possibile,* hic accipitur *simpliciter* et absolute. Cum enim essentia rei possibilis, ab actuali existentia realiter distinguatur, et solitarie considerata, ex se esse non habeat; absolute loquendo non magis inclinatur ad esse, quam ad non esse, sicut non magis inclinatur ad hoc quod agens illud producat, quam quod non producat, sed hoc ex agentis dispositione proveniat. Quod si de possibili loqueremur, ut jam materia disposita est per agens, ad formae introductionem; tunc non aequaliter se haberet possibile ad esse et non esse, sed magis ad esse inclinaretur quam ad non esse.

Sed occurrit **dubium**. Nam, secundum doctrinam S. Thomae, natura rei possibilis ex se habet non esse, quia si sibi relinquatur, est non ens, esse vero habet ab alio. Ergo non aequaliter se habet possibile ad esse et non esse. Magis enim inclinatur unumquodque,

ad id quod convenit sibi ex se, quam ad id quod convenit sibi ex alio.

Respondetur, quod naturam rei possibilis ex se habere non esse, *dupliciter* potest intelligi. *Uno* modo *affirmative*, idest: quia sibi ex natura sua determinat non esse, sicut ignis, ex sui natura, determinat sibi caliditatem. *Alio* modo *negative*, quia, videlicet, ex natura sua sibi non determinat esse, sicut dicimus universale esse ubique, quia non determinat sibi aliquem locum. Si accipiatur primo modo, sic verum est quod unumquodque magis inclinatur in id quod convenit sibi ex se, quam in id quod convenit sibi ex alio tantum: sed tunc falsum est quod natura rei possibilis ex se habeat non esse secundum mentem S. Thomae. Si vero accipiatur secundo modo, sic verum est naturam rei possibilis ex se habere non esse, et sic intelligit S. Thomas. Sed tunc negatur consequentia, et ad eius probationem negatur assumptum. Quia ergo res possibilis, in quantum hujusmodi, ex se non habet esse, nec tamen sibi repugnat accipere esse, ideo aequaliter se habet ad esse et non esse: idest, ita potest habere non esse sicut esse, et e contra.

Hanc rationem, Aureolus, apud philosophos inefficacem putat, arbitratus, eos non concessuros esse aliquod necessarium, quod causam habeat productivam. Sed de hoc inferius specialis inquisitio erit.

Prob. quinto. Ratione Aristotelis arguitur, *8. physic.* Tempus est aeternum. Ergo motus aeternus. Ergo movens aeternum: sed prima substantia movens est Deus; ergo, etc. Quod si negatur antecedens, etiam ex ejus opposito sequitur intentum. Si namque motus et tempus incepit, ergo ab aliquo movente incepit. Sed non est processus in infinitum. Ergo devenitur ad aliquid quod non incepit et per consequens aeternum.

Favet postremo huic veritati, scripturae sacrae auctoritas: dicitur enim in *Ps.*: *Tu autem Domine in aeternum permanes.* (*CI. 13*). Item: *Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient* (*CI. 28*).

Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur considerandum est, quod licet duratio videatur distentionem quandam et successionem priusque et posterius habere, atque etiam realiter mensurare res, quae sub duratione cadunt, eo quod haec in duratione, magis nota nobis, scilicet, in tempore reperiantur; tamen inveniuntur aliquae durationes quae extensionem successionemque non habent sed in indivisibili consistunt, sicut aeternitas et aevum, quaemadmodum et ea quae sub ipsis durant, indivisibilia sunt. Aeternitas etenim non realiter divinum esse mensurat, quasi, videlicet, sit aliquid a Deo realiter distinctum, ipso notius et manifestius; sed est mensura, tantum, secundum modum nostrum intelligendi: ut superius est ostensum.

CAPUT XVI.

QUOD IN DEO NON SIT POTENTIA PASSIVA.

Postquam removit S. Thomas, a Deo imperfectionem rei temporalis, nunc potentiae passivae removet imperfectionem.

Circa hoc autem *duo* facit. *Primo* enim removet potentiam passivam.

Secundo, unum corollarium deducit. (Cap. seq.)

Quantum ad *Primum*, ponitur haec

Conclusio. **Deus non est in potentia passiva.**

Ad cujus intelligentiam sciendum, quod licet Deus nullam potentiam passivam habeat, nulliusque a se extranei sit receptivus, hic tamen non quaeritur nisi de potentia ad esse substantiale, quae ab actu separabilis est secundum se. Constat enim S. Thomas hic loqui de ea potentia passiva quae per sempiternitatem removetur, cum eam removeri a Deo ex ejus sempiternitate deducat, haec autem est potentia ab actu separabilis. Nam illa quae est inseparabilis ab actu secundum se, utpote cujus capacitas per unum actum est completa, sempiternitati non repugnat ut patet in corporibus coelestibus.

Quod si diceretur omnem potentiam passivam repugnare sempiternitati, cum sempiternum proprie ab omni mutatione oporteat esse alienum tam intrinsece quam extrinsece; ubi autem est quaecumque potentia passiva illud transmutabile fit saltem ab extrinseco.

Hoc ad mentem S. Thomae esse non potest, cum constet ipsum in praecedenti capite probasse Deum aeternum esse ad hunc solum sensum, quod non habet principium et finem durationis, quomodo et tempus et motus et corpora coelestia aeterna esse a philosophis est positum, non autem ut omnis absolute excluditur transmutatio. Sensus ergo conclusionis est: quod in Deo nulla est potentia ad esse substantiale, ab actu quem habet separabilis: et est idem ac si diceretur: Deum non esse compositum ex materia et forma, eo modo quo corruptibilia, quae sempiterna non sunt, habent compositionem; et ad hunc sensum probatur.

Veruntamen, licet hunc sensum principaliter intendat, tamen aliquas etiam rationes interserit, quibus probatur, non solum quod in potentia non sit, sed etiam quod in ipso nihil sit quod potentiae rationem habeat. Quoniam si illud est, aperte constat ipsum in potentia esse non posse. Ergo:

Prima ratio haec est: *Deus secundum se non potest non esse.* Ergo in eo non est potentia ad esse. Antecedens patet, quia est ae-

ternus. Probatur consequentia: quia in cujus substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia, potest non esse; quia quod potest esse, potest non esse.

Advertendum pro hujus rationis intelligentia, quod assumptum ad consequentiae probationem non intelligitur de posse non esse per potentiam extrinsecam, quamvis ad hunc sensum vera sit; quia non accipitur esse in potentia, secundum potentiam extrinsecam, sed accipitur posse non esse ab intrinseco; quia, videlicet, habet in se unde aliquando deficiat, ut in rebus corruptibilibus accidit. Patet autem hoc ex probatione antecedentis. Probatur enim Deum non posse non esse quia est sempiternus. Sempiterno autem sicut coelo, convenit non posse non esse ab intrinseco, licet ab extrinseco possit non esse, unde et dixit: Deum non posse non esse secundum se: hoc est: per aliquod principium intrinsecum.

Patet etiam ex assumpto ad probationem consequentiae.

Et est propositio vera si ad sensum conclusionis accipiatur, in alio autem sensu esset falsa. Nam in substantia alicujus, potentiam admisceri, potest *dupliciter* intelligi. *Uno modo*, quia habet in se plures partes, quarum una ad aliam comparatur sicut potentia ad actum, et sicut susceptivum ad formam; licet ab actu separari non possit quantum est ex se. *Alio modo*, quia in se habet partem potentialem, ab actu separabilem secundum se, eo quod alterius actus sit susceptiva. Cui *primo modo* admiscetur potentia, non est necesse ut possit ab intrinseco non esse, ut in corporibus coelestibus, secundum ponentes ea ex materia et forma composita, ut aperte constat; est enim in ipsis potentia et tamen sunt incorruptibilia. Sed cui admiscetur potentia *secundo modo,* in quo sensu intelligitur conclusio, potest aliquando non esse. Nam si illa potentia potest ab actu separari, habens talem potentiam potest non esse: sicut quia materia Sortis potest aliam formam recipere, et sic carere forma quam habet, potest non esse Sortes.

Addit autem S. Thomas: *secundum id quod habet de potentia potest non esse.* Tum quia, si aliquid constet ex potentia et actu, posse non esse non convenit sibi ratione actus quem habet, sed, secundum rationem potentiae, quae est alterius formae receptiva. Tum quia, si habeat potentiam ad esse substantiale, potest non esse substantialiter; si autem habeat potentiam ad aliquid esse accidentaliter, potest non esse accidentaliter, puta: album, aut nigrum et similia, et universaliter loquendo, potest non esse illud ad quod est in potentia.

Secunda ratio. *Deus non habet aliquid prius se.* Ergo non est in potentia. Antecedens patet; quia est primum ens et prima causa. Consequentia probatur: quia actus est simpliciter prior potentia, licet in uno et eodem, potentia sit tempore prior actu. Quod enim est in potentia non educitur in actum nisi per aliquod ens actu. Ergo si Deus fuerit in potentia erit aliquod ens actu prius eo. Ergo etc.

Ad evidentiam hujus rationis notandum est: quod *actum esse simpliciter priorem potentia, dupliciter* potest intelligi. *Uno modo* prioritate naturae et causalitatis. *Alio modo* prioritate durationis. Et licet utroque modo verum sit, ut patet ex Aristotele *9. metaph*, et ex doctrina S. Thomae ibidem, et *lect.* 7, et *de pot.* q. 7, a. 1, tamen aliter et aliter est verum. Nam si loquamur de prioritate naturae et causalitatis, sic est verum absolute, et de eo inquam quod successive producitur, et de eo quod producitur in instanti. Si vero loquamur de prioritate durationis, sic non est universaliter verum sed *duobus* opus est limitationibus.

Prima est, ut illud quod est in potentia reducatur in actum per successivam transmutationem.

Secunda, ut illa potentia, sit potentia proxima quae in actum reduci possit per unicam transmutationem, non autem potentia remota. Patet hoc ex Aristotele *9. metaph. text. 12*, et S. Thoma, *lectione sexta*, declarante quomodo aliquid dicatur in potentia ad actum.

Propter defectum *primi*, non est necesse ut illuminativum praecedat tempore illuminabile, quia illuminatio non est mutatio successiva, sed instantanea. Propter defectum *secundi* non est necesse ut ens in actu, praecedat duratione materiam primam, quia licet sit potentia, non est tamen potentia proxima sed remota. Sic ergo intellecta propositione, manifeste ejus veritas apparet. Nam cum materia successive et in tempore, per actionem existentis in actu producatur ad talem dispositionem, ut sit materia propinqua quae per unicam actionem reduci possit in actum; constat quod ens in actu non tantum praecedit duratione rem productam, sed etiam potentiam ejus proximam; cum inter ipsam et talem potentiam, mediet tempus in quo deducta est per actionem agentis ad eam dispositionem secundum quam est materia proxima.

Patet veritas hujus expositionis etiam ex ratione qua probatur dicta propositio. Quia videlicet, *quod est in potentia non reducitur in actum nisi per ens actu.* Si enim intelligeretur de potentia remota, aut materia nuda, tunc ista consequentia nulla esset: quod est in potentia, non educitur in actum nisi per aliquod ens actu: ergo, actus est prior tempore potentia. Sed bene sequeretur: ergo actus praecedit actum ab eo successive productum. Sed si intelligatur modo exposito, bona est. Si enim quod est in potentia ante omnem actionem agentis, reducitur in actum successive ab existente in actu, sequitur quod actus praecedat potentiam proximam ejus quod educitur in actum; cum in tempore et successive materia disponatur ab agente, tali dispositione quae est proxima et immediata dispositio ad formam.

Licet autem, vera sit propositio tam de prioritate durationis, quam de prioritate naturae, accipit tamen ea, hoc loco, S. Thomas ut vera est de prioritate naturae et causalitatis. Sic enim actus

est prior eo quod quandoque est in potentia et quandoque in actu. Quod cum Deo nihil sit prius causalitate, eo quod sit prima causa; sequitur ipsum non esse quandoque in potentia quandoque in actu.

Tertia ratio. *Deus est per se necesse esse.* Ergo non est possibile esse. Ergo nihil potentiae in ejus substantia invenitur. Probatur prima consequentia. Omne possibile esse habet causam, ut ostensum est in praesenti capite. Per se autem necesse esse non habet causam, alioquin non esset per se necesse esse. Ergo, etc.

Adverte, quod licet si accipiatur possibile ut opponitur impossibili, per se necesse esse, sit etiam possibile esse; si tamen accipiatur possibile ut idem est quod contingens, quod scilicet, potest esse et non esse, quo modo opponitur necessario, nullum per se necesse esse est possibile, sicut unum oppositorum, non est reliquum.

Quarta ratio. *Primum agens est actus purus.* Sed Deus est primum agens. Ergo est actus purus. Major probatur, quia oppositum praedicati, infert oppositum subiecti: sequitur enim: non est actus purus. Ergo non se toto agit, sed aliquo sui; quia in tantum agit unumquodque, in quantum est in actu, ergo agit alicujus participatione, non per essentiam. Ergo nec est primum agens.

Ad evidentiam hujus rationis considerandum est, quod omne quod in aliqua potentia recipitur, ex tali receptione limitationem quandam accipit, sicut albedo in subiecto recepta, ad aliquem albedinis gradum limitatur, quod si esset a subiecto abstracta, omnem perfectionem sibi possibilem haberet. *Imperficitur enim actus ex eo quod esse receptum habet.* Ex hoc sequitur quod actus in potentia receptus est participatus, eo quod non omnem perfectionem quae sibi convenire potest, secundum rationem speciei habeat. Bene ergo sequitur: si aliquid non se toto agit, quod per essentiam suam non agit, ita scilicet quod essentia sua quae nominat totum, sit primo agens, sed participatione alicujus, idest, per partem suam actualem participatam, ex eo quod in alia parte potentiali est recepta: quod sane repugnat rationi primi agentis. Oportet enim ut primum simpliciter agens, etiam primo agat, et ex consequenti non per aliud quocumque modo. Sicut et quod primo movetur, oportet ut non per partem moveatur ut dicitur 7. *physic.*

Quinta ratio. *Deus est omnino impassibilis et immutabilis.* Ergo non habet potentiam passivam. — Probatur consequentia: quia unumquodque natum est pati ex eo quod est in potentia, cum motus sit actus existentis in potentia.

Sexta ratio. Aliquid est in mundo quod exit de potentia in actum, et illud non educitur a seipso de potentia in actum: quia quod est in potentia adhuc non est, et consequenter agere non potest. Ergo oportet devenire ad aliquid quod sit tantum actu et nullo modo in potentia, et hunc dicimus Deum.

Probatur consequentia: quia non est in iis procedere in infinitum.

Contra hanc rationem instari posset, quia ex eo quod non proceditur in infinitum, in iis quae educuntur de potentia in actum, non videtur sequi quod oporteat devenire ad actum purum qui est Deus, sed ad aliquid quod non educatur de potentia in actum. Si enim ponamus coelum ab aeterno esse productum, illud non erit de potentia passiva reductum in actum, et tamen habet potentiam.

Sed instantia haec tollitur si intentum conclusionis consideretur. Non enim intendit S. Thomas in hoc capite probare, quod Deus sit actus purus nihil in seipso habens quod rationem potentiae habeat. Sed quod in Deo non est potentia ab actu separabilis per quam dicatur esse in potentia passiva ad aliquid aliud. Sicut aer est in potentia ad hoc ut ex ipso fiat ignis, et universaliter, omnia corruptibilia, sunt in potentia ad hoc ut ex ipsis aliud generetur.

CAPUT XVII.

QUOD DEUS NON EST MATERIA.

Ex praecedenti Capitulo deducit S. Thomas hanc

Conclusionem: **Deus non est materia:** Circa hanc autem *duo* facit. *Primo* enim conclusionem probat. *Secundo* errorem quendam ex determinatis excludit.

Quantum ad Primum. **Prima ratio** ad conclusionem est: *In Deo nulla est potentia ad esse substantiale.* Ergo Deus non est materia. Probatur consequentia: quia materia prima est id quod est in potentia.

Adverte, quod aliter materia est in potentia, quam id quod ex materia fit. Nam materia non sic est potentia quasi produci possit, et in actu subsistere, sicut ignis, cum sit ingenerabilis et incorruptibilis ut dicitur *1. physic.*, sed est potentia essentialiter, quia est ipsa potentia et est subiectum receptivum actus. Hoc autem, modus loquendi S. Thomae innuit cum inquit: *materia id quod est in potentia est*: idest, secundum totam suam essentiam est potentia actus receptiva, ita quod essentialitas potentiae significatur cum dicitur: *id quod est*: ordo ad actum, cum dicitur: *in potentia est.* Id autem quod sit antequam sit, est in potentia, quia potest in actu esse per actionem agentis, et est aliqua potentia in materia, de qua educi potest.

Secunda: *Deus est prima causa efficiens.* Ergo non est ma-

teria. Tenet consequentia quia agens et materia in idem non coincidunt, apud Philosophum *2. physic.* et *5. metaph.*

Tertia; *Si esset materia, omnia essent a casu.*

Quarta: *Deus est immobilis.* Ergo non est materia: patet consequentia, quia materia non fit causa alicujus in actu, nisi secundum quod alteratur et mutatur.

Notandum est: quod *aliud* est materiam esse partem alicujus, *et aliud* materiam fieri causam alicujus in actu. Ispam enim esse partem alicujus, est ipsam essentiam rei compositae constituere partialiter, quod esse potest absque alteratione et mutatione materiae, sicut in corporibus coelestibus videmus. — Sed ipsam fieri causam in actu alicujus, est ipsam prius existentem non causare illud, postmodum vero, actualiter illud in suo genere causare. Hoc autem esse non potest nisi per alterationem ac mutationem qua et praesenti forma spoliatur, et aliam induit. Non enim materia quae est sub forma aeris, potest fieri actu causa formae ignis, nisi per alterationem formae a qua expolietur. Cum ergo ponamus Deum primam causam, et aliquid ab ipso noviter causari, oporteret, si esset materia, quod per aliquam mutationem fieret actu causa ejus, cujus erat tantum causa in potentia.

Quantum ad Secundum. Refellit positionem fatuam Davidis de Dinando qui existimavit Deum esse materiam primam, hac deceptus ratione; quia si Deus et materia non essent idem, differrent aliquibus differentiis, et sic non essent simplicia, quia differentia aliquam compositionem facit in eo quod differt.

Sed respondet S. Thomas, quod hic ignoravit quid inter differens et diversum intersit. Nam differens quidem *ad aliquid* dicitur, eo quod aliquo sit differens; ut patet decimo *Metaph.* (*text comm. 22*); diversum autem *absolute* dicitur, ex eo quod non est idem. Nam differentia inter ea quaerenda est quae in aliquo conveniunt; ideo oportet ut differentiis differant sub illo communi, iis autem quae sunt diversa, non est aliquid commune in quo conveniant, ideo non oportet quaerere quo differant sed seipsis esse possunt diversa, sic namque oppositae differentiae distinguuntur; sunt enim seipsis et non aliis differentiis diversae, cum non participent genus tanquam partem suae essentiae. Sic etiam Deus et materia prima, seipsis sunt diversa tanquam in nullo convenientia.

Pro declaratione eorum quae hic dicuntur, reminisci oportet ejus quod ex *5.* et *10 Metaph.* habetur; quod inquam, *diversum identitati opponitur, et universaliter non identitatem importat.*

Unde, quandocumque aliqua non sint idem, diversa dici possunt. Differens autem, si vocabulo proprie uti voluerimus, dicitur de eo quod in aliquo convenit cum altero, sed aliquibus differentiis illius communitas ab illo distinguitur, sicut homo qui cum equo in genere animali convenit, ab eo per rationale differt. Unde omne differens est diversum, quia est aliquo modo non idem; non autem

omne diversum est differens, quia etiam quae in nullo conveniunt, diversa dici possunt, non autem differentia. Sed tamen quandoque uno vocabulo, indistincte pro altero utimur, quo fit, ut quae quoquomodo diversa sunt, ea differre dicamus, quia non sunt idem, non autem quia sub aliquo communi aliquibus differentiis distinguatur.

Considerandum etiam pro eo quod inquit: *differentias non participare genus, quasi partem suae essentiae*: quod genus, *dupliciter* considerari potest. Uno modo *materialiter*. Alio modo *formaliter*. Si materialiter consideretur, quantum, videlicet, ad entitatem suam tantum, sic non est pars neque speciei, neque differentiae, sed dicit totam entitatem tam speciei quam differentiae. Sed si formaliter consideretur, secundum, scilicet, quod tanquam fundamentum conceptui correspondet omnibus ejus speciebus communi, sic dicit partem essentiae speciei, non autem differentiae, si rei essentiam formaliter accipiamus, secundum, scilicet, quod natura conceptui intellectus definitivo respondet. Nam in definitione essentiali speciei includitur genus tanquam definitionis pars, ideo pars essentiae speciei dicitur: non autem in definitione differentiae ponitur genus tanquam ejus pars, nec de ipsa genus formaliter praedicatur, ut dicitur *3. metaph.*, alioquin in definitionibus esset nugatio. Idcirco genus non dicit partem essentiae differentiae, licet cum ipsa sit materialiter idem. Et propter hoc dicuntur primo diversa quae in nullo communi conceptu objectivali conveniunt.

Sed occurrunt **tria dubia**

Primum est: Nam non dicitur aliquid relativum quia aliquo sit tale, sed quia ad alterum sicut ad correlativum refertur. Non enim album est relativum, licet albedine sit album. Ergo licet differens aliquo differat, non propter hoc est relativum, cuius oppositum videtur S. Thomas hic tenere dum inquit quod differens *ad aliquid* dicitur.

Secundum est: Quia non videtur distingui diversum a differenti eo modo quo hic ponitur. Nam sicut differens, aliqua differentia differens est, ita et diversum, aliqua diversitate est diversum: et sic, qua ratione unum dicitur *ad aliquid*, eadem ratione et reliquum.

Tertium est: Materia et Deus in ente conveniunt. Ergo sunt differentia: quia ut inquit Philosophus, *5 metaph. text. 15*,: differentia sunt quaecumque diversa sunt idem aliquid entia aut numero, aut specie, aut genere, aut proportione: et de uno proportione dat ibidem S. Thomas exemplum de quantitate et qualitate in ente. Ergo falsum est quod inquit S. Thomas, ea in nullo convenientiam habere, et differentia non esse.

Ad horum *evidentiam*, considerandum est, quod in eo quod relative dicitur, praeter terminum ad quem refertur, necesse est esse aliquid quo ad terminum referatur, aliquo modo ab ipso diversum.

In eo enim quod est simile oportet esse relationem per quam assimiletur alteri, et aliquam qualitatem quae sit similitudinis fundamentum. Simile enim; aliqua similitudine simile est, et secundum aliquam qualitatem: quod autem negative dicitur, non indiget aliquo quo negative dicatur, sed ex se ipso potest ab altero negari. Si ergo differens relativum sit, oportet in ipso esse aliquid quo a termino differt. Diversum autem, quia absolutum est, non importans videlicet, ex se respectum ad alterum, non indiget aliquo quo sit diversum, sed seipso toto negari potest.

Propter hoc volens assignare S. Thomas modum quo distinguantur, interposuit, ex Aristotelis auctoritate, unum esse relativum; aliud absolutum: ex quo sequitur in uno esse aliquid, quo dicatur tale, in altero vero non. *Ad aliquid* ergo, sive relativum, ad duo dicitur: ad unum videlicet, tanquam ad terminum tantum, et correlativum: ad alterum vero, tanquam ad rationem referendi. Pater enim dicitur ad filium, tanquam ad terminum; ad paternitatem autem tanquam rationem referendi. Pater enim paternitate est pater formaliter; et potentia vel actu generandi, fundamentaliter. Differens ergo, est relativum quia dicitur ad id quo differt, tanquam ad rationem referendi, non tanquam ad terminum. Diversum autem, non dicitur ad aliquid tanquam ad rationem referendi.

Ad **primum** itaque potest responderi:

1°. Quod licet aliquid non sit relativum quia aliquo sit tale quomodocumque; aliquid tamen ad aliquid dicitur quia aliquo est tale, tanquam ratione referendi: quod albo non convenit, licet enim album sit album albedine, nomine tamen albi non importatur albedo tanquam ratio ad alterum referendi.

2°. Potest responderi quod relativum et *ad aliquid* potest *dupliciter* accipi, sicut et absolutum: dicitur enim aliquid absolutum: aut quia absolvitur a termino sicut quantum; non enim quantum, ut sic, ad aliud tanquam ad terminum dicitur: aut quia absolvitur a subjecto, vel a forma, vel quocumque alio modo ab alio, sicut substantia est absoluta a subjecto, et accidens a forma, qua sit tale, non enim accidens aliqua forma sibi addita est accidens, sed a seipso. Similiter ergo *ad aliquid* dicitur, aut tanquam ad terminum tantum, aut tanquam ad subjectum vel formam, aut quocumque alio modo quantum ad terminum tantum. Cum ergo dicitur differens esse ad aliquid, sive relativum, ut dicitur *1. sent.*, accipitur ad aliquid non tanquam ad terminum, quod est proprie ad aliquid, sed tanquam ad formam, quod largo modo dici potest ad aliquid. Differens enim aliquam formam importat per quam differens est; diversum autem, non importat formam per quam sit diversum, sed potest seipso esse diversum, ideo dicitur absolutum a forma. Hoc modo conceditur album ad aliquid dici tanquam ad formam, omne enim album, albedine est album, licet non sit ad aliquid tanquam ad terminum extrinsecum.

Hanc distinctionem ex S. Thoma, *5 metaph. c. de ad aliquid*, elicere possumus, ubi inquit, quod recte, visus potest dici videntis, non inquantum visus est, quia sic dicitur visibilis, sed in quantum accidens vel potentia videntis. Relatio enim respicit aliquid extra, non autem respicit subjectum, nisi in quantum est accidens. Sicut ergo visus, et ad visibile respectum habet, et ad videntem, licet inquantum proprie relativum dicatur ad visibile, in quantum autem accidens vel potentia ad subiectum, ut sic, etiam largo modo dici possit relativum, quia ad alterum respectum importat, scilicet ad subjectum; ita differens importat respectum ad id a quo differt, tanquam ad terminum extrinsecum, et ut sic proprie est relativum: importat etiam respectum ad differentiam tanquam ad formam per quam est differens: et sic largo modo potest dici ad aliquid, prout omne quodcumque ad alterum respectum importans, potest ad aliquid dici.

Videtur haec responsio esse magis ad mentem S. Doctoris nam *p. 1, q. 3, a 8, ad* 3. inquit: Unde secundum Philosophum *10 metaph.* (*text. 24, 25*) *Diversum absolute dicitur, sed omne differens, aliquo differt;* ex quo dat intelligere quod pro eodem accipit absolutum, et non importans formam a se distinctam qua sit tale; et similiter *ad aliquid* pro importante formam qua sit tale a se aliquo modo distinctam. I etiam *Sent. dist. 8. q, 1, a 2, ad 3*, declarans de mente Philosophi quomodo diversum sit absolutum, et differens relativum, assignat pro ratione: quia omne differens, aliquo differt, sed non omne diversum, aliquo est diversum.

Ad **secundum** dicitur quod diversum et diversitas negative dicuntur, sicut non idem et non identitas. Unde diversum, non est aliqua diversitate diversum, tanquam forma, sed tanquam negatione formae.

Advertendum quoque, quod licet diversum videatur relative et ad aliquid dici: diversum enim ab aliquo est diversum, tamen illa propositio *ab*, non importat terminum relationis sed negationis. Importat enim illud cui aliquid non est idem, sicut cum dicitur: Socrates non existens, distinguitur a Platone: non existente, non importatur ordo unius ad alterum, sed negatio unius ab altero. Unde diversum non est relativum, sed absolutum.

Ad **tertium** dicitur, quod differentia, si proprie sumatur, dicitur inter illa quae genere aut specie distinguuntur ut dicitur, *10, metaph. text. 12*, unde non sufficit ad differentiam, proprie dictam, ut aliqua in uno communi analogo et proportionali conveniant, sed requiritur ut unumquodque illorum sit in genere aliquo aut specie: unde inquit ibidem Philosophus *10, metaph*; quod oportet ut illud quo aliqua differunt sit aliquid idem in iis quae non sic differunt: hoc autem est genus aut species.

Quod vero inquit S. Thomas et Aristoteles, quod etiam quae sunt unum proportione, sunt differentia; intelligendum est supposito,

quod unumquodque illorum sit in genere. Et quod exemplificat de quantitate et qualitate, quae uniuntur in ente, non accipit illa pro generibus generalissimis, sed pro speciebus generum: puta: pro linea et albedine: ista enim differunt genere, in nullo convenientia praeterquam in ente, de ipsis proportionaliter dicto, non tamen conveniunt sicut aliqua diversorum generum, aut diversarum specierum, ut intelligit S. Thomas, qui se ad Aristotelem refert, *10 metaph.* Similiter de differentiis oppositis est dicendum. Quamvis enim in ente conveniant, non sunt tamen in genere aliquo aut specie quae de ipsis formaliter praedicentur; ideo seipsis distinguuntur, non autem aliis differentiis.

CAPUT XVIII.

QUOD IN DEO NULLA SIT COMPOSITIO.

Postquam excludit S. Thomas a Deo potentialitatem passivam, consequenter et compositionem excludit.

Circa hoc autem *duo* facit. *Primo* enim excludit compositionem universaliter, *Secundo* ad particulares compositiones descendit. (*c. 20*)

Circa *primum*, *duo* facit 1°) Excludit a Deo omnem compositionem. 2°) Quoddam deducit corollarium capite sequenti.

Quantum ad Primum probat: **Nullam esse in Deo compositionem**: et arguit:

Primo sic: *In Deo nulla est potentia.* Ergo nulla compositio. Probatur consequentia: quia ubi est compositio ibi est actus et potentia, non enim ex pluribus potest simpliciter unum fieri, nisi unum sit actus, et alterum potentia: esset enim unum tantum colligatione, et congregatione si utrumque esset actus, et tamen etiam sic, ipsae partes essent potentia respectu unionis. (Fundamentum hujus rationis inferius in *2° libro* declarabitur, ubi de pluralitate formarum sermo erit).

Secundo: *Deus est primum ens.* Ergo non est compositus. Probatur consequentia: quia compositum, est posterius sui componentibus.

Adverte, quod compositum comparatur ad suas partes componentes, aliquo modo sicut actus ad potentiam, ideo in genere causae formalis, totum est suis partibus prius secundum naturam: in genere autem causae materialis, partes sunt priores toto. Propter quod inquit S. Thomas, *3, sent. dist. 2, q. 2, a. 1*, quod partes sunt priores toto originaliter, sed completive e contrario. Quod est dicere, quia via generationis et materiae qua proceditur de potentia ad actum, partes sunt priores toto; ordine autem naturae, et

formae, a quo rei provenit complementum, totum est partibus prius.

Tertio. *Si esset compositus posset non esse*, quod Deo non competit. Probatur consequentia: quia compositum omne, ut sic, est dissolubile, licet in quibusdam sit aliquid dissolutioni repugnans.

Sed videtur haec ratio seipsam destruere. Dicetur enim quod licet ex eo quod Deus est compositus, sequatur ipsum posse non esse, tamen, posse non esse sibi aliunde repugnat, et est ens necesse esse.

Ad hujus *evidentiam* sciendum, quod omne compositum includit plura realiter distincta ex quibus componatur: quae autem sunt realiter distincta, ut realiter distincta sunt, non inconvenit posse ab invicem separari, licet aliquando ex particularibus sius rationibus repugnet ut separentur, ex eo quod unum ad alterum necessariam habet dependentiam. Bene ergo dicitur quod compositum, ex ratione compositionis, dissolubile est quia compositio includit partium pluralitatem, quibus, ut plures et distinctae sunt, convenit ut ab una, altera possit separari, aut utraque permanente, aut altera tantum, aut neutra, et per consequens ut totum possit dissolvi et non esse. In Deo autem nihil tale inveniri potest ex quo non esse possit, cum sit per se primo necesse esse, ex quo habet ut nullo modo possit non esse neque ab intrinseco, neque ab extrinseco.

Quarto. *Haberet causam efficientem et sic non esset prima causa.* Probatur consequentia: quia omnis compositio indiget componente, eo quod plura in unum non conveniunt, nisi ab aliquo uniantur; non componit autem seipsum compositum, quia nihil est suipsius causa. Ergo oportet esse aliquid aliud componens, tale autem est causa efficiens compositi. Ergo, etc.

Quinto. *Deus est nobilissimum entium.* Ergo non est compositus. Antecedens patet: quia est prima causa. Consequentia probatur. In quolibet genere tanto est aliquid nobilius, quanto est simplicius, sicut ignis, qui nullam permixtionem frigidi habet, in genere calidi est nobilissimum. Quod ergo est in fine nobilitatis omnium entium, est in fine simplicitatis: et per consequens non est compositum.

Adverte circa illam propositionem: *in quolibet genere quanto aliquid est nobilius, tanto est simplicius:* quod habet veritatem in iis quae per se et directe reponuntur in genere, non autem universaliter de omnibus: non enim materia prima est nobilior homine, licet sit simplicior, aut homo simplicior materia quia est perfectior: materia enim non est in genere, tanquam aliquid completum in specie. Sed inter ipsas species, illa quae nobilior est, simplicior etiam est.

Adverte etiam cum dicitur: ignis qui non habet aliquam permixtionem frigidi; quod *duplicem* habere sensum potest: *Primus,* ut *ly,* quod dicitur, *qui non habet* etc., sit limitativum illius termini: ignis: ut sit sensus: cum aliquis ignis habeat permixtionem frigidi,

aliquis vero non, ille qui non habet est perfectissimus, et tunc probabile est ut suppositum istud, verum sit de igne in sua sphaera, quod scilicet, nullum gradum frigiditatis habeat, sed habeat summum gradum caliditatis, saltem in suprema sui parte. *Secundus* sensus potest esse ut sit declarativum naturae ignis, quasi de natura ignis sit non habere aliquem gradum frigiditatis. Et tunc intelligendum est de igne in propria materia, non autem in aliena existente, et de igne suae relicto naturae: quia si loqueremur de ipso secundum quod ab aliquo frigido alteratur, puta ab aqua ut convertat ipsum in aquam, non apparet quare caliditati ejus, frigiditas permisceri non possit, imo videtur necessarium illud ponere, cum non possit ignis in aquam transmutari, nisi prius aquae dispositionibus disponatur.

Sed occurrit **dubium** circa istam propositionem: *in quolibet genere tanto aliquid est nobilius, quanto est simplicius:* Non enim videtur vera neque in generibus, neque in speciebus. In generibus quidem, quia quanto genus est superius, tanto est simplicius, utpote pauciora in sua includens ratione; non tamen est perfectius, imo imperfectius quia potentialias est, tanquam per plures differentias contrahibile, ut patet ordinem praedicamenti substantiae consideranti — In speciebus quoque, quoniam lapis simplicior est homine eo quod per solam differentiam corporis constituatur, homo vero ex multis aliis differentiis, scilicet, viventis et animalis: et tamen homo longe nobilior est lapide. Similiter elementa, sunt simpliciora mixtis animatis, et tamen animata sunt elementis digniora.

Confirmatur ex verbis S. Thomae *1, p. q. 3, a. 7, ad 2,*. Ibi enim concedit quod apud nos, composita sunt meliora simplicibus.

Resp. — Posset ad ista breviter dici quod S. Thomas loquitur de simplicitate quae opponitur mixtioni cum opposito, ut patet ex verbis litterae. Quod enim minus suo contrario permiscetur, est perfectius in sua natura: sicut albedo tanto perfectior est quanto minus nigredini permiscetur; et calor tanto perfectior est quanto minus habet admixtum de frigiditate: et sic accipitur, *simplicius*, ut idem est quod purius. Cum ergo Deus perfectissimus sit in genere entium, necesse est ut sit purissimus, tanquam nihil habens de non ente et potentialitate, et per consequens nullam habet compositionem.

« *De natura simplicitatis et compositionis* »

Verumtamen, ut altius consideremus ordinem simplicitatis et compositionis rerum, sciendum est:

Primo: quod *duplex* est *simplicitas*, scilicet, simplicitas *corporalis* et simplicitas *formalis* sive actualis. Illud dicitur simplex omnino simplicitate corporea, quod est corpus non compositum ex alio corpore, et tanto aliquid est simplicius quanto minus ex aliis corporibus est compositum, sicut elementa sunt simpliciora mixtis.

Dicitur autem simplex omnino simplicitate formali, et actuali, quod est omnino forma et actus, et tanto aliquid est simplicius, quanto est formalius et actualius, et minus habens de potentialitate.

Secundo, sciendum pro majori evidentia istius simplicitatis formalis, et compositionis illi oppositae, quod cum fundamentum compositionis sit actus et potentia, quia ex multis non fit unum simpliciter, nisi unum eorum sit actus, aliud vero potentia, et ex potentia potissimum dependeat compositio, eo quod pura potentia per se esse non possit; quanto magis salvatur potentialitas, et diversitas potentiae ab actu sub uno tantum esse, tanto magis salvatur ratio compositionis. Importat enim compositio plurium, actus scilicet et potentiae compositio ad esse unius. Ideo, ubi magis salvatur potentialitas et distinctio cum unitate esse, ibi magis salvatur compositio. Salvatur autem in composito tanto magis distinctio potentiae et actus, et potentialitas, quanto potentia minus actuatur a forma, et forma minus praedominatur materiae: quia tunc ex illis minus fit unum, dum unum minus ad gradum alterius trahitur. Sequitur ergo, quod ubi forma minus dominatur materiae, illud magis potentiale est, magisque compositum.

Ex hoc ulterius sequitur, quod ubi forma fuerit perfectior et magis materiae praedominans, tanto ex illa forma et materia fit aliquid minus compositum et magis unum, magisque simplex; quia forma quanto magis praedominatur, tanto perfectius actuat materiam et minus relinquit in potentia. Quod sane patet si per gradus formarum, materiam ejusdem rationis informantium discurramus. Formae enim elementorum, quae totaliter sunt immersae materiae, parum ipsam actuant, dum eam relinquunt in potentia ad actum mixti, et vivi, et animalis, et rationalis. Forma vero mixti, materiam magis actuat, eo quod dat sibi esse corporeum et esse mixti, minusque in potentia relinquit, quia non ad esse mixti sicut praecedens. Forma autem vivi, adhuc magis actuat, quia dat sibi esse proprium et praecedentium formarum et minus relinquit in potentia; et sic successive, quanto forma fuerit perfectior tanto relinquit materiam minus in potentia. Et per consequens, compositum est magis unum et minus habens de potentialitate in sua essentia: propter quod inquit S. Thomas in *2. hujus, c. 68*, quod non minus est unum sed forte magis, ex substantia intellectuali et materia corporali, quam ex forma ignis et ejus materia; *quia quanto forma magis vincit materiam, tanto ex ea et materia magis efficitur unum.*

Sed tamen *advertendum*, quod licet quanto aliquid est perfectius et nobilius, tanto minus habeat de potentialitate et diversitate reali, magis tamen habet de pluritate virtuali, dum plures perfectiones continet unitae et simpliciter quae in aliis sunt distinctae. Propositio ergo S. Thomae, quod tanto aliquid est nobilius, quanto est simplicius, est intelligenda de ista simplicitate formali, non autem de corporali. Quanto enim aliquid est actualius et minus habens

de potentialitate, tanto est nobilius, et sic quod est in summo gradu nobilitatis, est etiam in summo gradu simplicitatis, omnemque a se diversitatem potentiae et actus excludit.

Ad dubium ergo: Dicitur 1°. Quod hic non facit comparationem S. Thomas inter superius et inferius, sed inter ea quae per se actu subsistunt.

Dicitur 2° Quod etiam genus, quantum ad ipsam naturam generis, formaliter sumptum per modum naturae et formae abstractae a speciebus, est nobilius et perfectius suis speciebus, utpote in se omnem perfectionem animalitatis includens unite et absque distinctione, sicut et albedo abstracta ab omni susceptivo, continet ut sic, omnem gradum albedinis. Tunc enim accipitur genus ut forma abstracta, non autem ut materia illimitata. Si autem accipiatur genus per modum universalis, veluti totum potentiale, continens in potentia suas species, sic est imperfectius speciebus, et est magis compositum compositione materiali, in quantum in ipso materialiter et potentialiter omnes suae species continentur.

Dicitur 3°. quod lapis non est homine simplicior, neque elementum mixto, simplicitate formali, imo minus simplicia, eo quod magis habeant de potentialitate, cum in eis forma sit totaliter immersa materiae, relinquantque materiam magis in potentia. Cum probatur quia in sua ratione formali pauciores differentias includunt, dicitur quod consequentia non tenet. Ex eo enim quod pauciora includunt in sua ratione, arguitur quod pauciores perfectiones virtualiter contineant, non autem quod sint actualiora et formaliora. Simili modo, et pluralitas differentiarum, in ratione alicuius arguit pluralitatem perfectionum, virtualiter et unite in ipso contentarum, non autem majorem potentialitatem.

Ad confirmationem dicitur: quod S. Thomas in Prima Parte ubi allegatur, non loquitur de simplicitate formali et compositione potentiali illi opposita, de qua hoc loco intendit, sed de compositione corporali. Apud nos enim, corpora quae ex aliis corporibus componuntur, sunt illis meliora, quia magis habent de actu et perfectione, eo quod per nobiliorem formam constituantur.

Sexto. *Non esset primum et summum bonum.* Probatur consequentia. In omne composito, bonum quod est propria totius perfectio, non est hujus aut illius partis. Patet ratione: quia partes sunt imperfectae respectu totius. Patet etiam exemplo: partes enim hominis non sunt homo, et partes numeri senarii, non habent perfectionem numeri senarii, et partes lineae non habent perfectionem mensurae quam habet linea. Si ergo Deus esset compositus, non esset purum illud bonum quod est proprium ei: quia in ipso esset aliquid cui non conveniret, et sic non esset primum et summum bonum.

Notandum hic est, quod primum et summum bonum, oportet ut sit ipsa bonitatis essentia, quia si non esset ipsa bonitas, haberet bonitatem receptam in aliquo, et per consequens limitatam

et participatam, et sic non esset primum et summum bonum. Forma autem abstracta, nihil extraneum ab ipsa secum admittit ut ex Boetio in *libro de Ebdom.* constat: sicut humanitas dicit tantum ea quibus homo est homo, et si esset ab omnibus individuis separata, ut nomine abstracta significatur, nihil haberet aliud secum, alioquin non esset tantum id quo homo est homo. Ideo bonitas, ab omni receptivo abstracta, nihil habet quod non sit ipsa bonitas: et si quid est quod praeter bonitatem suam et perfectionem aliquid habeat, cui sua bonitas non conveniat, non est bonitas ipsa, sed bonitate participans, atque idcirco non est primum et summum bonum. Si itaque in Deo aliquid posuerimus cui divina perfectio, quae sibi propria est, non conveniat, non erit Deus primum et summum bonum.

Septimo. *Omnem multitudinem praecedit unitas.* Ergo id quod omnia praecedit, multitudine, et ex consequenti, compositione careat necesse est.

CAPUT XIX.

QUOD IN DEO NIHIL EST VIOLENTUM NIHILQUE PRAETER NATURAM.

Ex praecedenti conclusione deducitur correlative quod in Deo nihil potest esse violentum; nihilque extra naturam.

Ad cujus *evidentiam* considerandum est, quod *violentum dicitur quod ab extrinseco principio fit, nulla in passo, ad illud inclinatione exsistente,* imo existente inclinatione ad oppositum. *Praeter naturam* vero est: *cum in natura non est ad illud neque inclinatio neque repugnantia.*

Sensus ergo conclusionis est, quod: **In Deo nihil potest esse quod suae naturae repugnet, neque aliquid quod non sit secundum naturae inclinationem.** Probatur autem:

Primo. *Deus nihil suae substantiae additum habere potest,* ut ex praecedentibus patet. Ergo nihil in ipso esse potest violentum aut praeter naturam. Probatur consequentia: quia nihil violentum aut praeter naturam est de substantia rei, ut ex rationibus terminorum constat.

Secundo. *In deo non est necessitas ab alio,* imo ipse aliis est causa necessitatis. Ergo etc. Probatur consequentia: quia necessitas coactionis est ab alio.

Tertio. *Nihil potest esse in Deo praeter illud quod secundum se ei convenit.* Ergo nihil violentum potest in ipso esse. Probatur consequentia: quia violentum contrariatur ei quod est secundum

naturam. Antecedens vero patet: quia Deus est secundum se necesse esse.

Adverte, quod in eo quod est ex se ipso necesse esse, nihil esse potest quod non necessario illi conveniat, cum ex ejus substantia necessitas in ipso sit, ideo nihil sibi convenire potest, quod ei secundum se non conveniat, alioquin in ipso aliquid potentialiter esset. Hec autem ratio alia est a prima, quia in prima arguebatur ex eo quod in ipso nihil sit substantiae ejus additum in ista vero ex eo quod nihil in ipso esse potest praeter illud quod secundum se illi convenit, sive substantiale sive non.

Quarto. *Non potest Deus ab alio moveri.* Ergo nihil est in ipso violentum. Patet consequentia ex violenti definitione.

Adverte, quod huic definitioni supplendum est, quod: *in passo sit inclinatio ad oppositum.* Non sufficit enim ad violenti rationem quod passum non habeat inclinationem ad id quod in ipso fit, istud enim est solum praeter naturam, sed requiritur inclinatio ad oppositum, quia violentum contra naturam est.

CAPUT XX.

QUOD DEUS NON EST CORPUS.

Postquam, S. Thomas, a Deo universaliter compositionem exclusit, nunc ut manifestior et certior habeatur cognitio, particulariter vult diversas compositiones excludere.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo*, excludit compositiones quibus aliquid dicitur compositum ex aliquibus. *Secundo*, compositionem, qua aliquid dicitur compositum cum alio (*c. 26*).

Circa *primum, quinque* facit. 1° Excludit compositionem quantitativam. 2° compositionem ex supposito et natura (*c. 21*). 3° Compositionem ex esse et essentia (*c, 22*). 4° Compositionem ex subjecto et accidente (*c. 23*). 5° Compositionem ex genere et differentia (*c. 24*).

Quantum ad *Primum* volens compositionem quantitativam a Deo excludere, ponit hanc

Conclusionem: **Deus non est corpus:** — Circa hanc autem *tria* facit. 1° Enim ad eam rationes communes inducit. 2° Rationes Aristotelis. 3° Antiquorum excludit errores.

Quantum ad Primum, arguit: **Primo,** sic: Omne corpus est compositum quia continuum. Deus non est compositus. Ergo etc.

Secundo. *Deus non est in potentia.* Ergo non est corpus. Antecedens supra est probatum. Probatur consequentia: quia omne corpus est continuum; continuum autem est in potentia divisibile in infinitum.

Sed *videtur* haec ratio non concludere, potentia enim quae est in continuo ad divisionem, non est potentia naturalis, ut patet in corporibus coelestibus, sed non repugnantiae; esse autem in Deo potentiam non repugnantiae, non videtur repugnare Deo.

Respondetur, quod potentia non repugnantiae est *duplex*. *Una*, quae habet fundamentum in ratione potentiae activae. *Alia*, quae habet fundamentum in ratione potentiae passivae. Primam potentiam non repugnantiae non inconvenit Deo attribuere, puta quod Deus sit in potentia ad productionem alterius mundi, quia potentia activa, perfectionem dicit: sed bene inconveniens est Deo attribuere secundam potentiam, eo quod potentia passiva, in quantum hujusmodi, dicat imperfectionem. Potentia autem non repugnantiae ad divisionem in continuo, fundatur supra rationem potentiae passivae ideo hanc Deo attribuere est inconveniens. Cum enim sit per se ipsum necesse esse, non solum non habet in se naturalem potentiam ad patiendum divisionem, verum etiam nihil in ipso esse potest per quod inquantum illud habet, sit in potentia quomodocunque ut dividatur.

Tertio. Aut est corpus mathematicum; aut naturale. Non primum, quia illud non per se existit, cum sit accidens. Non secundum, cum omne tale sit mobile, eo quod natura principium motus sit: Deus autem sit immobilis. Ergo non est corpus.

Quarto. Tunc intellectus et cogitatio nostra aliquid majus Deo cogitare posset, et sic Deus non esset major intellectu nostro. Probatur consequentia: quia quolibet finito, majus cogitari potest. Omne autem corpus tam rectum quam circulare est finitum.

Advertendum, quod non est contradictio inter id quod hic dicitur, et quod dictum est superius *(c. 11)* quia, inquam, hic pro inconvenienti habetur quod Deo aliquid majus possit cogitari, ibi vero pro inconvenienti non habetur. Nam, ut ibidem diximus, non admisso esse in rerum natura aliquid quo majus cogitari non possit non est inconveniens, Deo majus aliquid posse cogitari: in quo sensu superius est locutus S. Thomas. Sed posito qood aliquid tale sit in natura, ut jam ex praecedentibus constare potest, majus aliquid Deo posse cogitari inconveniens est, et ex hac suppositione hic procedit.

Quinto. Sequitur Deum non esse primum ens: hoc est falsum.

Ergo etc. — Probatur consequentia. Supra omnia corpora est aliquid nobilius et prius. Ergo si Deus est corpus, ipso aliquid erit prius et nobilius — Probatur antecedens. Secundum ordinem objectorum est ordo potentiarum, sed intellectus est supra sensum, quia intellectiva cognitio est certior sensitiva. Ergo supra sensibile est aliquid intelligibile: sed omne corpus in rebus existens est sensibile. Ergo etc.

Circa illam propositionem: *cognitio intellectiva est certior quam*

sensitiva: considerandum est, quod *certitudo* si proprie sumatur, ut inquit S. Thomas, *3, sent. dist. 26, q. 2, ad 4.*, est *firmitas adhaesionis potentiae cognoscitivae ad suum cognoscibile. Dupliciter* autem possumus cognitionem intellectivam et sensitivam comparare. *Uno* modo, utramque respectu proprii objecti considerando. *Alio* modo considerando utramque in ordine ad substantias sensibiles quae et sub sensu, et sub intellectu cadunt.

Si *primo modo* loquamur. *Dico* 1°. Quod remotis omnibus impedimentis, non est major certitudo, ex parte potentiae, in intellectu quam in sensitiva. Sicut enim intellectus semper est verus circa quod quid est, ita sensus circa proprium sensibile. Et ideo, ita firmiter adhaeret sensus suo sensibili proprio, sicut intellectus intelligibili.

Dico 2° Quod major est certitudo cognitionis intellectivae, quam sensitivae ex parte objectorum, quia objectum intellectus quod est: quod quid est: perfectius et invariabilius est objecto sensus: ideo quantum est ex se, natum est facere majorem certitudinem in intellectu, quam sensibile, quod est multipliciter variabile in sensu.

Dico 3°. Si absolute consideretur, adhuc certior est intellectiva cognitio. Sensitiva enim ex multis causis impediri, per accidens, a certitudine potest, puta: ab organi indispositione, et medii, ac etiam ex indebita distantia aut propinquitate. Intellectus autem, quamvis ex interventu compositionis decipi possit, ut dicitur *3. de Anima*, tamen, non tot causis sicut sensus, potest impediri.

Si *secundo modo* comparentur, certior etiam est intellectiva cognitio. Quia sensus ipsam rei substantiam non penetrat, sed ejus tantum extrinseca percipit accidentia; intellectus autem ad rei intima procedit, ex quo de re major nascitur certitudo quam ex sola sensus perceptione. Cum ergo pluribus modis intellectiva cognitio, sit certior sensitiva; propositio S. Thomae absolute vera est, licet aliquam habeat exceptionem, ut ex primo dicto patet.

Sed occurrit **dubium:** licet namque objectum intellectus sit prius et nobilius objecto sensus, non tamen videtur sequi quod aliquid sit prius corpore. Dicetur enim, quod in corpore sensibili salvatur ratio objecti sensus, scilicet, accidentia sensibilia, et ratio objecti intellectus, scilicet, quod quid est substantiae. Et in ipso corpore, id quod est objectum intellectus est nobilius eo quod est objectum sensus, sicut substantia, nobilior est accidente.

Respondetur, quod fundamentum rationis S. Thomae, videtur hoc esse: quod sicut intellectus est certior sensu, atque omnino supra sensum elevatur, ita oporteat esse intelligibile aliquid in rerum natura, omnino supra sensibilia elevatum, quod, inquam, neque per se neque per accidens, sensibile sit, propter conjunctionem cum sensibili per se. Quidditas autem rei sensibilis licet per se, solo intellectu perceptibilis sit, per accidens tamen sub sensu cadit, ut dicitur, *2. de anima*. Ideo supra ipsam oportet aliud intelligibile esse.

Sexto. *Deo nihil est nobilius.* Ergo non est corpus. Probatur consequentia: quia cum corpore non vivente, vivens sit nobilius, vivente autem, vita sit nobilior, eo quod vivens per vitam habeat super alia corpora nobilitatem; omne corpus habebit aliquid nobilius se.

Advertendum, quod nomine vitae, S. Thomas hoc loco accipit animam qua corpus vivit, et corpus accipit absolute, ut est corpus, ut scilicet, habens esse corporeum, et ut ab anima distinguitur ut anima est. Ideo, haec ratio probat Deum non esse corpus ut contra animam distinguitur, non autem ut habens vitam etiam dicitur corpus.

Ad hunc sensum sequitur, quod quolibet corpore sive vivente, sive non vivente, est aliquid prius, scilicet, ipsa anima, quae ad corpus, ut praescindit ab anima sive secundum rem, sive secundum rationem (hoc enim ad propositum nihil refert) sicut actus ad potentiam comparatur, Si autem acciperetur corpus vivens non pro parte dumtaxat quae ab anima vivificatur, sed pro composito ex anima et corpore, sic anima non esset vivente nobilior, cum pars non sit suo toto nobilior, imo imperfectior.

Illud etiam quod inquit S· Thomas; *rem viventem esse nobiliorem corpore non vivente*: intelligendum est simpliciter et absolute: secundum quid tamen, potest aliquod corpus non vivens, esse nobilius vivente. Cum enim rei nobilitas a forma sumatur, sitque anima ex propria ratione nobilior forma, dante tantum esse corporeum, sequitur rem animatam simpliciter, re inanimata, nobiliorem esse.

Sed quia potest esse ut nobilior forma secundum substantiam, sit imperfectior secundum aliquam particularem rationem, puta, secundum quod corpus informat, quia ignobiliori modo informat; Dicut inquit S. Thomas, *1. p. q. 70, a. 3, ad 2* et *de pot. q. 6. a. 6, ad 13*, de anima intellectiva quae est nobilior secundum se, forma coeli, si coelum est inanimatum, non autem secundum quod corpus informat, quia ignobiliori modo informat, cum illa det esse incorruptibile, anima autem corruptibile per comparationem ad corpus. Idcirco non inconvenit, non vivens, secundum aliquam particularem rationem, esse nobilius vivente; sic dicimus muscam esse simpliciter nobiliorem coelo, secundum quid autem, coelum nobilius esse musca. Nec obstat quod coelum est causa ejus, quia non est causa principalis sed instrumentum intelligentiae moventis.

- Quantum ad Secundum, ponit *quatuor rationes* philosophorum, quibus ex aeternitate motus probat quod *non est corpus neque virtus in corpore.*

Prima ratio est ista: *Deus est primus motor coeli, omnino immobilis*; per se scilicet, et per accidens, cum moveat motum sempiternum. Ergo non est corpus neque virtus in corpore. Probatur consequentia; quia nullum corpus movet nisi moveatur, cum

oporteat movens et motum esse simul; similiter nulla virtus in corpore movet, nisi per accidens moveatur. Ista ratio sumitur partim ex 7 et partim ex 8 *physicorum*.

Ad evidentiam hujus rationis *considerandum*: 1° Quod ista propositio: *nullum corpus movet localiter nisi moveatur*, intelligenda est, hoc loco, de motu pure locali, in quo unum corpus movetur ab alio, non per impressionem alicujus formae quae sit principium formale motus, sed per solum moventis impulsum. Cum enim oporteat movens, scilicet immediatum, et motum esse simul, de quo 7. *physic*. satis diximus, non potest mobile mutare locum, nisi et movens locum mutet, aut secundum totum aut secundum partem. Si enim mobili transeunte de uno loco ad alium, movens non mutaret locum, jam movens non esset simul cum moto.

Secundum hanc glossam solvitur instantia de generante gravia et levia, et de magnete ferrum trahente et similibus; quoniam ista movent imprimendo formam per quam movent mobilia non autem per solum impulsum et ab extrinseco. Movet enim generans gravia, dando illis gravitatem, qua descendunt, et magnes movet ferrum, imprimendo illi qualitatem qua ad ipsum movetur.

Notandum 2°. Quod *per virtutem in corpore*, intelligit Philosophus et S. Thomas, virtutem materialem ad corporis extensionem extensam. Talis enim, moto corpore sive motu recto, sive circulari, per accidens movetur; non autem virtus quae esset indivisibiliter in corpore per accidens moveretur, si corpus circulare moveretur ut superius, de mente S. Thomae, est ostensum.

Secunda ratio. *Deus est potentiae infinitae*. Ergo non est virtus in corpore, neque etiam est corpus. Consequentia probatur: quia nulla virtus infinita est in magnitudine, quia non potest eam nec in infinita magnitudine, eo quod illa non detur, ut *3, physic*. et *1, coel*. probatur, nec in finita. Ergo etc. — Quod autem non possit esse in magnitudine finita, probatur; quia moveret in instanti, quod motui repugnat ut probatur *6, physic*. Probatur consequentia. Quia effectum quem facit potentia minor in majori duratione, facit maior in minori. Potentia autem infinita, est major omni potentia finita. Ergo in minori duratione movebit quam quaecumque potentia finita: non autem in minori tempore, quia tunc potentia infinita moveret in aequali tempore cum potentia finita, ut per Aristotelis deductionem, facta potentiae divisione, constat. Ergo in instanti.

Quod autem Deus sit infinitae potentiae, quod erat antecedens; probatur. Quia movet tempore infinito, nulla autem potentia finita potest movere tempore infinito; quia si sic ponatur, pars illius corporis habens partem potentiae, movebit in minori tempore. Quanto enim aliquid est majoris potentiae, tanto majori tempore, motum continuare poterit; et sic sequeretur quod tempus finitum mensuraret tempus infinitum, ut deducitur dividendo corpus et poten-

tiam eius in partes. Ista ratio est manifeste Aristotelis *8. physicorum.*

Contra hunc Aristotelis processum, multas inducit S. Thomas objectiones et solvit.

Prima objectio est Avicennae ut a *Comm. 8, physic. 78.* recitatur; quia Aristoteles in sua demonstratione supponit, corpus quod primum motum causat divisibile esse: hoc autem negari posset et dici, quod illud corpus non est divisibile, sicut etiam de corpore coelesti patet.

Respondet S. Thomas, et est Averrois responsio; quod conditionalis potest esse vera, cujus antecedens est impossibile; et si aliquid illius veritatem destruat, illud est impossibile. Sicut si aliquid destrueret hanc conditionalem: « Si homo volat habet alas »: esset impossibile. Non utitur ergo Aristoteles hoc antecedente tanquam vero, scilicet, quod tale corpus sit divisibile, sed hac conditionali vera: « Si illud corpus dividatur, pars eius erit minoris potentiae quam totum. » Cujus quidem veritas, si ponatur primum movens esse corpus, tollitur; ideo illud est impossibile.

Sed in hac responsione, circa veritatem illius conditionalis **dubitatur,** si eam ut Philosophus accipit intelligamus: comparando, scilicet, partem potentiae ad partem mobilis. Nam qualis est proportio totius ad totum, talis est proportio partis ad partem, et per consequens temporis ad tempus; ut patet *7. physic. text. 36.* Ergo quanto tempore totum movet totum, tanto pars movebit partem. Ergo non est major potentia totius in comparatione ad totum motum, quam potentia partis in comparatione ad partem mobilis.

Ad hanc objectionem quae videtur et contra Aristotelem esse, et contra S. Thomam, ab aliquibus respondetur, quod illa propositio assumpta ab Aristotele: nulla potentia finita, potest movere tempore infinito: sic est intelligenda, scilicet: quod nulla potentia habens durationem finitam, potest movere mobile finitum in duratione tempore infinito. Sic autem accepta propositione probanda patet, quod pars potentiae durativae, quae scilicet, minus durat, movet partem mobilis, quantum ad ejus durationem, in minori tempore. Ex quibus habetur, quod non potest tempus motus esse perpetuum, et movens et motum corruptibilia. Quod ergo adducitur, *6. physic.* non est ad propositum; quia ibi intelligitur quantum ad intentionem, in hac autem ratione loquimur quantum ad extensionem durationis.

Sed quod ista responsio non sit ad mentem Aristotelis, *arguitur:* — Eo modo accipitur in propositione, de qua est sermo, potentia finita, quo modo accipitur potentia infinita in conclusione per ipsam probanda: scilicet: *potentia primi motoris est infinita*: quia termini in praemissis et conclusione, sunt in eodem significato

accipiendi. Sed in dicta conclusione accipitur potentia infinita, non tantum duratione, sed intensive etiam, et secundum vigorem. Ergo etiam in praemissis accipienda est potentia infinita secundum vigorem, non tantum secundum durationem. — Probatur minor ex processu Aristotelis. Nam, Aristoteles probat primum motorem non esse in magnitudine, arguendo quia potentia infinita non potest esse in magnitudine; Deus autem est potentiae infinitae. Majorem vero probat quantum ad magnitudinem finitam: quia si virtus infinita, esset in magnitudine finita, in non tempore moveret; hoc autem non sequitur ex infinita duratione potentiae, sed ex infinitate vigoris. Ergo in illa propositione accipitur potentia infinita secundum vigorem, non autem secundum durationem tantum. Nisi velimus, Aristotelem aequivocasse, in majori accipiendo potentiam infinitam secundum vigorem, in minori autem infinitam secundum durationem.

Sed, *contra* hanc expositionem, antequam ad dubium respondeamus; ex Aristotelis processu, *12. metaph.*, oritur *dubium*. Nam cum primae substantiae perfectionem ostendisset, *text. 42*; inquirit: utrum ponendum sit unam dumtaxat, hujusmodi substantiam esse an plures. *Text.*, vero, *43* concludit, oportere tot substantias esse hujusmodi, quot lationes astrorum sunt, propter praedictam causam. Quod exponens S. Thomas inquit: quia, scilicet, movent motu sempiterno, et per consequens virtute infinita.

Ex quibus, *duplex* contra nostram interpretationem habetur *ratio*.

Prima est, quia sunt plures substantiae ejusdem conditionis cum prima, sed non possunt esse plures habentes potentiam infinitam secundum vigorem; ergo et prima non est infinita secundum vigorem, sed tantum secundum durationem. Ergo male exponitur illa conclusio: primus motor est infinitae potentiae secundum vigorem.

Secunda est, quia sunt tot, quot lationes astrorum, propter assignatam causam de primo motore secundum Philosophum; quia scilicet, movent motu sempiterno, et virtute per consequens infinita: sed non sunt plures infinitae potentiae secundum vigorem, sed tantum duratione, infinitae. Ergo et causa assignata de primo motore quod non sit in magnitudine, quia scilicet, est potentiae infinitae, intelligenda est de infinitate durationis, non autem de vigoris infinitate.

Ad hujus *evidentiam* considerandum est, quod cum Philosophus ostenderit, *12 metaph.*, oportere esse unam substantiam, omnino separatam et primam; conditiones quae primae illi substantiae attribuuntur, in quantum prima est, aliis convenire non possunt, cum plures non sint primae: sicut quae homini conveniunt, in quantum est homo, non conveniunt non hominibus. Cum ergo habere potentiam infinitam intensive, conveniat primae substantiae

in quantum est prima, sicut et esse optimum et nobilissimum, ut inferius ostendetur, ideo aliis coelorum motoribus convenire idipsum non potest cum primae substantiae rationem non habeant: aliae autem conditiones non convenientes illi ut prima est, possunt et aliis habentibus secum uniformitatem convenire. Cum ergo Philosophus inquit: utrum sit una talis substantia an plures; non est sensus: utrum sit una quae habeat omnes conditiones superius de prima demonstratas, an sint plures tales, quia certum est unam tantum esse primam. Sed, cum immediate concluserit esse primam substantiam sempiternam et immobilem, separatam a sensibilibus, non existentem in magnitudine, et impassibilem ac inalterabilem; inquirit an sit una tantum talis, scilicet, sempiterna, immobilis et impassibilis, id quod ex verbis S. Thomae constare potest. In principio enim lectionis inquit: « Postquam Philosophus ostendit perfectionem substantiae immaterialis, hic inquirit de unitate vel multitudine ejus »: intellige; substantiae immaterialis.

Per hoc patet ad *primam rationem responsio.*

Dicitur enim, quod apud Philosophum sunt plures substantiae ejusdem conditionis cum prima, quantum ad immaterialitatem, sempiternitatem et impassibilitatem; non autem quantum ad omnes conditiones.

Ad *secundam* dicitur, quod dum inquit philosophus esse plures propter praedictam causam, non refert causam, propter quam prima substantia non est in magnitudine, sed causam immediate dictam in *text. 3.* Quia si motum sempiternum a sempiterna substantia esse necesse est, et secundum se immobili, et unum motum oportet ab uno motore esse. Unde quando inquit S. Thomas, quod movent virtute infinita, intelligendum est; non secundum vigorem infinita, quod solum primae causae convenit, sed secundum durationem. Quia enim movent infinito tempore, virtutem motivam earum, necesse est esse infinitae durationis, sive esse sempiternam quod idem est. Ideo oportet et ipsas esse substantias duratione infinitas sive sempiternas.

Ad **dubium** ergo **principale** redeundo, iuxta doctrinam S. Thomae, 8. *physic.*, responderi potest:

Primo quod Aristoteles loquitur per comparationem ad aliquod signum in magnitudine. Sic enim majus tempus requiritur ad hoc, ut totum mobile, signum aliquod magnitudinis pertranseat, quam ut illud pertranseat ejus pars. Objectio autem procedit de toto et parte absolute sumptis, non autem in comparatione ad signum magnitudinis.

Sed contra istam responsionem *instatur*:

1°) Tum quia Aristoteles nullam mentionem de spatio facit, sed esse tantum tria inquit, scilicet: movens, quod movetur, et tempus.

2°) Tum quia abscissa parte a toto, velocitas attendetur penes

punctum medium partis et totius, non respectu puncti in spatio, sed totius spatii.

3°) Tum quia Aristoteles loquitur tam in motu circulari, quam in motu recto, in circulari autem, motus non consideratur respectu determinati signi in spatio.

Ad horum *evidentiam* considerandum est, quod cum tempus motus *dupliciter* dividatur: *secundum*, scilicet, partes magnitudinis super quam fit motus, secundum quod totum mobile prius pertransit unam partem magnitudinis quam totam. Et *secundum* partes mobilis secundum quod aliquod signum magnitudinis, prius pertransit una pars mobilis quam totum, et prius una pars quam alia. In 7. *physic.*, ut inquit S. Thomas *8.* ejusdem, comparatur tota potentia ad partem potentiae, secundum quod tempus motus dividitur ad divisionem magnitudinis. Est enim verum quod in quanto tempore, totum mobile a tota potentia motum, pertransit aliquam magnitudinen, in tanto pars mobilis a parte potentiae mota, eandem magnitudinem, pertransibit. Qualis enim est proportio totius potentiae ad totum mobile, talis est proportio partis moventis ad partem mobilis. Nam, si potentia constituatur ex decem partibus, ut inquit Albertus, ex quibus habet ut in decem horis totum mobile moveat, in unaquaque hora, videlicet, unam partem mobilis faciendo signum aliquod pertransire; certum est, quod una pars potentiae existens in una parte moventis, faciet unam partem mobilis, in una hora, decimum signum pertransire. Et universaliter verum est, hoc modo tempus dividendo, quod major potentia in majori tempore movebit et minor in minori.

Ad 1^am^ ergo *instantiam* respondetur, quod Philosophus enumeravit ea tantum, quorum divisione ad suam rationem indigebat, scilicet, movens quod movetur, et tempus; magnitudinis autem divisione non indigebat, cum motus acciperetur per comparationem ad determinatum ejus signum, ideo magnitudinem non enumeravit.

Ad 2^am^ dicitur, quod licet parte abscissa a potentia, attendatur velocitas penes punctum medium partis et totius, respectu spatii, si tempus ad divisionem spatii dividatur; si tamen dividatur tempus ad divisionem mobilis, velocitas attendetur respectu determinati signi in magnitudine.

Ad 3^am^ dicitur, quod etiam in motu circulari, pars in minori tempore pertransit aliquod signum magnitudinis, aut realis, aut imaginariae, quam totum. Nam in inferioribus sphaeris, aliqua pars orbis, puta corpus planetae, pertransit aliquod signum superioris orbis in minori tempore quam totus orbis; et supraema sphaera pertransit prius secundum partem, et in minori tempore, aliquod signum superioris orbis imaginati, quam secundum totum.

Secundo, ad principale dubium, responderi potest, quod S. Thomas hoc loco non accipit partem moventis in ordine ad partem mobilis, ut Aristoteles accepit, sed comparando tantum ad

motus durationem. Quanto enim virtus est major, tanto magis potest suum motum suamque operationem continuare. Quod intelligendum est de virtute per se, non autem per accidens, conveniente rei; quanto enim ignis fuerit major virtute, tanto magis calefactionem continuare potest, et sic de aliis. Ideo pars illius virtutis, tanquam minor virtus, minorem poterit motum continuare. Ex quo apparet instantiam illam contra S. Thomae rationem, nullo modo militare, cum illam propositionem non assumat quae impugnatur.

Secunda objectio quam S. Thomas contra rationem Aristotelis induxit est ista: Posset enim aliquis dicere, quod quamvis corpus dividatur, aliqua tamen virtus esse potest in corpore, quae non dividitur diviso corpore, sicut anima rationalis. Et sic ratio non concludit, qua probatur nullam potentiam finitam posse infinito tempore movere, procedit enim ex hac suppositione quod in parte corporis, pars etiam potentiae sit.

Respondetur, quod non per totum rationis principalis processum, probatur Deum non esse conjunctum corpori, ut anima rationalis humano corpori juncta est, hoc enim alterius rationis est; sed, quod non est virtus in corpore sicut virtus materialis quae dividitur ad corporis divisionem. Sic enim constat quod omnis talis virtus minor est in parte corporis quam in toto.

Considerandum autem ad hujus majorem intelligentiam, quod formarum quibus aliquid operatur, aliqua secundum se indivisibilis est, et in subjecto indivisibiliter recipitur, et hoc est quando tota est in toto tanquam in adaequato susceptivo, et tota etiam est in qualibet parte sui adaequati susceptivi, sicut anima intellectiva in humano corpore; et talis non dividitur ad divisionem susceptivi: nam si in qualibet parte est tota, non potest una ejus pars in una parte susceptivi esse, et alia in alia parte. Aliqua vero, licet secundum se quidem indivisibilis sit, in subiecto tamen divisionem per accidens capit et extensionem, sicut albedo, sicut calor, sicut frigus. Si enim ista ab omni subiecto separata essent, omni quantitativa divisione carerent, in subiecto autem non sic sunt quasi totum sit in toto, et totum in qualibet parte, sed totum est in toto, et pars in parte. Unde et ad subiecti divisionem et ipsa dividuntur. Tales dicuntur virtutes materiales, et de numero talium virtutum materialium non esse Deum hac ratione probatur.

Tertia objectio est: quia si corporis cujuslibet potentia finita est, et per potentiam finitam non potest aliquid infinito tempore perdurare, sequitur corpus coeleste corruptibile esse.

Ab hanc objectionem: 1°) S. Thomas aliorum responsiones inducit, et eas reprobat. 2°) Veram solutionem ponit.

1° *Respondent* quidam, scilicet, Alexander, ut inducit Commentator *8, physic. com. 41*, de cuius opinione ibidem latius inquiritur a S. Thoma: quod coeleste corpus, secundum se quidem potest de-

ficere, ab alio vero, quod infinitae est potentiae, suae durationis perpetuitatem acquirit. Cui responsioni Platonis verba in Thimeo, quae etiam a Simplicio in *1. coeli* adducuntur, favere videntur.

Sed contra eam arguitur responsione Commentatoris, *12, metaph. com. 41.* Nam impossibile est apud Averroem, ut quod ex se potest non esse, ab alio perpetuitatem acquirat, sequeretur enim quod corruptibile mutaretur in incorruptibile.

Ideo, *secunda* est ipsius Commentatoris *responsio*, inquientis, quod in coelo non est potentia ad *esse*, sed tamen ad *ubi* secundum Philosophum, *8. metaph. text. 12.* Ideo non est etiam in eo potentia ad non esse, unde ratio non concludit, quae supponit in coelo potentiam ad esse inveniri.

Contra hanc responsionem arguit S. Thomas, quia admisso quod in corpore coelesti non sit potentia passiva ad esse, est tamen in eo potentia quasi activa, quae est virtus essendi. Unde, *1. coeli*, inquit Aristoteles, *text. 20-23*, quod coelum habet virtutem ut sit semper.

Advertendum, pro illa Commentatoris propositione: *quod ex se potest non esse, ab alio perpetuitatem acquirere non potest*: quod corruptibile et incorruptibile opposita sunt et genere distinguuntur, ut dicitur, *10 metaph.*, quoniam ab intrinseco et essentiali principio proveniunt. Et quia unum genus, in alterum transmutari non potest, ideo quod est per naturam corruptibile, sive potens non esse, non potest incorruptibile essentialiter fieri; sed quod aliquid secundum naturam corruptibile, perpetuum per aliquod superadditum fiat, hoc inconveniens non est. Ut inquit S. Thomas *2, sent. dist. 19, a. 2, ad 4*, et *de malo, q. 5, a. 5, ad. 10*, semper enim remanet secundum naturam corruptibile.

Propositio ergo Commentatoris si intelligatur ad hunc sensum, quod impossibile est, ut quod ex se potest non esse, ab alio perpetuitatem super essentialia principia fundatam acquirat, vera est. Si autem, quod etiam per aliquid superadditum essentiae, perpetuitam acquirere non possit, falsa est.

Advertendum etiam in ratione contra Commentatorem, quod S. Thomas non admittit, tanquam illud verum putet: in coelo non esse potentiam ad esse: cum ipse teneat coelum ex materia et forma compositum esse, ut patet *8. physic. lect. 21.* et ut fortassis inferius declarabitur; sed tanquam in responsione Commentatoris pro vero assumptum, cujus etiam veritas si concedatur, responsio difficultatem non evacuat.

Circa illud quod inquit S. Thomas, quod in corpore coelesti, est *potentia quasi activa, quae est virtus essendi*; *notandum*: quod virtus essendi, ad potentiam formae pertinet, non ad potentiam, materiae, ut inquit S. Thomas, *1. coeli lect. 6*, forma enim secundum sui conditionem, dat esse materiae et diversae formae dant diversa esse. Unde aliquae dant esse corruptibile, aliquae vero in-

corruptibile, aliquae magis durativum, aliquae minus, loquendo de esse variabili. Hujus autem aliam rationem quaerere non oportet, nisi ipsam formae naturam, licet et conditio materiae concurrat, quae tamen propter naturam et conditionem formae, talis sit necesse est, non autem e contra. Materia enim propter formam est, non autem forma propter materiam. Quia ergo forma non est principium effectivum proprie, sed tamen ad activi principii causalitatem appropinquat, cum videamus omne agens, per aliquam formam operari; ideo inquit S. Thomas: virtutem essendi esse *quasi* activam potentiam, non autem *simpliciter* activam.

2°. **Responsionem** suam ponit, S. Thomas, et dicit *duo*.

Primo, quod quia motus secundum sui rationem quantitatem habet et extensionem; ideo duratio ejus infinita, potentiam moventem infinitam requirit.

Secundo, quod licet corpus finitum, in infinitum duret, non oportet tamen ut virtus essendi sit infinita in finito corpore, quia esse extensionem quantitatis non habet, praecipue in re cujus esse est invariabile, sicut est coelum, et ideo non attingatur a tempore nisi per accidens. Non differt enim quod per virtutem essendi aliquid duret per instans, aut infinito tempore.

Ad hujus responsionis evidentiam, *considerandum* est, quod quanto virtus causae major est et perfectior, tanto effectum sibi per se correspondentem, majorem perfectioremque facit; et contra, quanto effectus per se perfectior est, tanto causam perfectiorem efficacioremque requirit; oportet enim causas effectibus proportionatas esse. — Cum ergo motus sit per se effectus motivae virtutis, cui per se convenit extensio ac duratio successiva, atque idcirco quanto fuerit motus majoris durationis, tanto secundum hanc durationis rationem perfectior existat; ideo majorem virtutem in causa motiva motus qui fuerit majoris durationis exposcit, et si fuerit duratione infinitus, infinitam virtutem requireret; alioquin perfectioni effectus, per se causae perfectio non responderet. Idcirco bene inquit S. Thomas: durationem infinitam motus, potentiam moventem infinitam requirere. Loquitur autem de potentia movente quae est prima, non autem de potentia movente quae est proxima, et quasi instrumentum primae causae, ut, *8 physic.*, declarat.

Sciendum etiam, quod cum tempus primo et per se sit mensura motus, sub tempore cadit unumquodque, in quantum subest mutationi et variationi: licet ergo nullum esse substantiale, ut sic, ex se sub tempore cadat, si tamen motui aut variationi conjungatur, tempore mensuretur necesse est; si autem invariabile sit, nullo modo sub tempore cadit. Inde sequitur, quod major virtus requiritur ad hoc ut aliquid majori tempore in esse variabili duret; et si aliquid deberet in esse variabili, infinito tempore durare, oporteret esse virtutem infinitam a qua haberet infinitam durationem; sicut et motus infinitus, infinitam virtutem in movente primo requirit.

Ad hoc autem ut aliquid infinito tempore duret in esse invariabili, non requiritur infinita potentia, cum illud esse non cadat sub tempore. Et ideo infinitas temporis nihil faciat ad magnitudinem potentiae. Illud enim esse invariabile, a forma rei dependet absolute, ex eo quod invariabiliter conjungitur potentiae, et non refert an per instans dumtaxat, vel tempore infinito duret, cum nullo modo mensuretur tempore, sed mensura permanente et indivisibili.

Unde quando inquit Philosophus, coelum habere virtutem ut sit semper, non est intelligendum quasi ipsa virtus essendi, directe et per se sit perpetuitatis causa, sed indirecte et consecutive, inquantum videlicet, dat esse invariabile, et ex consequenti non cadens sub tempore et corruptione. Ex quo sequitur, quod coelum semper sit, postquam eam virtutem essendi habuit. Unde habet virtutem ut sit semper negative, quia scilicet, nullum sibi tempus determinat.

Advertendum quoque, cum inquit S. Thomas quod *esse invariabile non attingitur tempore nisi per accidens*; quod *aliter* convenit esse substantiali variabili attingi a tempore per accidens (nam et ipsum superius diximus sub tempore per accidens tantum cadere), et *aliter* esse invariabili. Nam, *per accidens* quod attribuitur esse variabili, accipitur ut opponitur ei quod est primo, et est idem quod est per aliud. Non convenit enim sibi mensurari tempore, nisi quia variationi subest; variabilitas tamen sibi convenit per se, licet non primo. *Per accidens* autem, quod esse invariabili convenit, accipitur ut opponitur ei quod est per se. Attingi enim dicitur a tempore, quia motui qui per se primo, tempore mensuratur, est conjunctum, licet motus nullam faciat in ipso esse variationem, sicut dicimus musicum calefieri per accidens, quia conjungitur ei quod calefit, licet alteratio musicum non variet.

Ad dubium ergo, responsio S. Thomae est, quod per potentiam finitam non potest aliquid durare tempore infinito, si illud, aut primo, aut non primo, sed tamen per se, tempore mensuretur; cujusmodi est motus et esse variabile. Sed, bene potest id quod habet esse invariabile, sicut est coelum, per potentiam finitam, infinito tempore consecutive durare, eo quod omnino per accidens attingatur a tempore.

Quarta objectio est. Quia non videtur inconveniens quod movens qui movendo non alteratur, quamvis sit virtutis finitae, moveat infinito tempore. Nam cum motus, nihil consumat de potentia ejus, poterit deinceps movere sicut prius.

Ad hanc objectionem respondet 1°) S. Thomas 2°) Removet quoddam dubium.

Respondet ergo, *Primo,* quod illa propositio: *potentia finita non potest movere tempore infinito:* intelligenda est de potentia finita corporis finiti et quod talis non potest de se, tempore infinito movere. Cujus ratio est, quia cum corpus non moveat nisi motum, si contingat ipsum non moveri, continget etiam non mo-

vere, quantum autem est ex se, omne corpus quod movetur potest non moveri, eo quod inter terminos motus, qui sunt oppositi, moveatur: ideo ex se sibi non convenit ut perpetuo tempore moveatur, et sic non convenit sibi ex se ut perpetuo tempore moveat. Quod autem objicitur de coelo, dicitur quod corpus, quod potest de se moveri, et non moveri, movere et non movere; potest motus perpetuitatem, ab alio habere, sed illud oportet esse incorporeum: propter quod oportet, primum movens incorporeum esse: et hoc modo sol potest perpetuo inferiora movere, non quidem ex se, sed virtute incorporeae substantiae.

Secundo, removet dubium quod fieri posset. Diceret enim aliquis, quod id quod ex se potest moveri, et non moveri, non potest ab alio acquirere motus perpetuitatem, sicut inquit Commentator: *id quod potest esse et non esse, non posse ab alio perpetuitatem essendi acquirere.* Respondet autem, quod non est eadem ratio de motu et de esse, nam, *motus est quidam defluxus a movente in id quod movetur,* idest, aliquid instabile et successionem habens, ac in quodam fieri consistens. Esse autem, est aliquid fixum et quietum in se, idest, totum simul existens, et non consistens in fieri. Ideo potest aliquod mobile, ab alio perpetuitatem motus acquirere, quam ex se non habet, secundum causae moventis influxum; quod autem, de se est in potentia ad non esse, non potest secundum viam naturae, ab alio essendi perpetuitatem acquirere.

« *Utrum motus coeli naturaliter cessabit et quomodo perpetuitas motus, infinitatem moventis arguat* ».

Circa hanc responsionem **duplex** occurrit **dubium**

Primum est: Quia motus coeli, secundum doctrinam S. Thomae, non cessabit naturaliter, sed tantum virtute divina: et secundum Aristotelem est naturaliter perpetuus. Ergo quantum est ex se non potest non moveri: quia si ex se, et ex natura sua posset non moveri, posset naturaliter quiescere, et sic cessare a motu. Ergo falsa est illa propositio S. Thomae: quod corpus omne quod movetur, possibile est non moveri.

Secundum est: Quia si corpus habens potentiam finitam potest ab aliquo acquirere perpetuitatem in moveri, et ut moveat tempore perpetuo; ergo ad hoc ut aliquid moveat tempore infinito, non requiritur ut habeat potentiam infinitam, sed sufficit ut habeat finitam virtutem aeternam; cuius oppositum assumit demonstratio Aristotelis. Et sic ex perpetuitate motus non demonstrabit primum motorem esse virtutis infinitae.

Ad evidentiam primi dubii considerandum, quod motus coeli, ut inquit S. Thomas *de pot. q. 5, a. 5*, non sic est sibi naturalis quasi aliquam virtutem naturalem ei inhaerentem consequatur, sed quia in ipso est aptitudo et principium passivum ad talem motum. Ideo perpetuitas et permanentia motus coeli non est con-

sideranda per comparationem ad aliquam ejus virtutem et formam naturalem, sed per comparationem ad intelligentiam moventem, quaecumque illa sit. Ex quo sequitur, quod quantum est ex ipso coelo, in quo est aptitudo ad acquisitionem motus ab alio, in ipso est etiam aptitudo ad hoc ut non moveatur: quia, si movens extrinsecum cesset a movendo, ipsum coelum non movebitur. Et universaliter, omne quod movetur, in quantum movetur, est in potentia ad moveri et non moveri; in quantum si movens moveat, ipsum movetur, si autem non moveat, ipsum non movetur. Cum enim termini motus sint oppositi, et id quod movetur sit ad utrumque terminum in potentia, dum est sub uno termino, potest a movente, ad alium terminum moveri, postmodum cessare a motu si cessaverit movens movere.

Ad argumentum ergo, negatur consequentia, quia cum dicitur quod non cessabit naturaliter, intelligitur quod in ipso coelo non est aliqua naturalis virtus, per quam ad quietem tendat; sicut est in gravibus gravitas, quae ad quietem in loco deorsum inclinat. Sed sicut ab extrinseca forma motum habet, ita ab illa quietem habebit, si aliquando quiescet.

Ad probationem negatur consequentia. Licet enim ex se, et ex natura, quae est materia, possit nòn moveri, non tamen sequitur, ut quiescat naturaliter, modo quo hic loquimur de naturali quiete quae, scilicet, ex inclinatione formae naturalis procedit. Quod autem inquit Aristoteles, motum coeli naturaliter esse perpetuum, non hoc ideo dicit, quasi putet coeli motum a naturali ejus forma procedere; sed quoniam existimavit intelligentiam moventem, necessario movere; huic autem non repugnat, ipsum coelum, quantum est ex se, posse non moveri.

Ad evidentiam secundi dubii, notandum est ex doctrina S. Thomae, *8 physic.*, quod cum tempus motus *dupliciter* dividi possit, scilicet: secundum partes mobilis et secundum partes magnitudinis aut spatii; *duplex infinitas motui* potest convenire: scilicet, secundum partes mobilis et secundum partes magnitudinis super quam fit motus. *Primum* esset, quando mobile secundum partes infinitas ejusdem quantitatis, non autem ejusdem proportionis, aliquod determinatum magnitudinis spatium pertransiret, quod sane, esse non posset nisi mobile esset corpus infinitum. *Secundum* esset, si unum corpus finitum infinitas partes ejusdem quantitatis pertransiret, vel idem spatium finitum, infinities per replicationem. *Prima* infinitas, motui per se convenit, utpote ex proprio subjecto. *Secunda* vero, per aliud, utpote ex extrinseco. Sicut autem est infinitas per se conveniens motui, et infinitas quae sibi per aliud convenit, ita *duplex* est *movens:* quoddam scilicet, quod per se primo movet, et ab alio non habet ut moveat, qualis est primus motor: quoddam vero, quod non per se primo movet, sed ab alio habet ut moveat, scilicet, secundario moventia. Et sic, *duplicem* esse *causam*

infinitatis motus potest: scilicet, *primaria,* quae per se primo et non per aliud, motum infinitum causat; et *secundaria,* quae motus infiniti, non per se primo, sed ex eo quod ab alio movetur, est causa.

Quia vero, *causae per se, debet effectus per se correspondere*; ut ex *2. physic.* ab Aristotele docemur, quia non determinatur virtus causae ex ordine ad effectum per accidens, sed in ordine ad effectum per se; ideo illa causa quae est primo et per se, non in virtute alterius, infinitum motum causans, debet esse tantae virtutis, ut possit motum per se infinitum causare, quod est dictum, ut possit infinitum corpus movere si daretur. Et quia hoc virtutem requirit infinitam, ideo primam causam infinitatis motus, quae primo et per seipsam causat, virtutem habere infinitam oportet. Non autem causam secundariam, quae non ex se primo, sed ab alio, perpetuitatem movendi habet. Motus ergo perpetuitas, quae est infinitas ejus per accidens, non arguit infinitam virtutem secundarii agentis: quia infinitas, per accidens tantum potest esse virtuti corruptibili finitae, ex eo quod ab alio mota movet, convenire; sicut dictum est quod sol ab alio habet, ut perpetuo haec inferiora moveat.

Quod autem illud sit secundum mentem Aristotelis, ex propositionibus ab eo sumptis apparet. Ad probandum enim finitam potentiam, non posse finitum infinito tempore movere, assumit: quod majus in majori tempore movet et minus in minori; quod habet veritatem dumtaxat, ubi tempus motus ad divisionem mobilis dividitur, ut superius ostendimus.

Ex qua propositione concluditur: quod potentia finita, non potest movere infinito tempore, scilicet ex parte mobilis tempus infinitum accipiendo, si debet praemissis conclusio concordare; et ex consequenti, quod requiritur potentia infinita ad talem motum infinitum. Et sic, cum ad primam ad causam infinitatis per accidens, motus requiratur ut possit movere mobile infinitum, ut ostendimus; sequitur oportere primam causam perpetuitatis motus, infinitae virtutis esse.

Ad dubium ergo, negatur consequentia de eo quod movet tanquam prima et per se causa infinitatis motus, sed bene sequitur quod secundariam causam non oportet infinitam esse, quia virtutem perpetuandi motum, ab alio habet et non ex se, quod concedimus.

« *An aliqua intelligentia finitae virtutis possit esse causa perpetuitatis motus* »

Sed contra istam determinationem, occurrit **dubium.** Posito per impossibile, quod nulla esset causa virtutis infinitae, sed esset aliqua intelligentia aeterna, finitae virtutis, illa posset motuum perpetuum continuare. Quia ut inquit S. Thomas, *8. physic.* ad hoc

quod aliquid sit causa motus infiniti, per reiterationem, non requiritur ut habeat virtutem infinitam, sed sufficit si habeat virtutem immobilem finitam: Ergo motus aeternus non arguit de necessitate potentiam infinitam in aliqua causa.

Respondetur *primo.* Quod illo casu posito, licet impossibilis sit, illa intelligentia causaret quidem motus perpetuitatem, ex eo quod virtus sua motiva perpetua esset et immobilis, non tamen causaret illam tanquam per se prima causa talis perpetuitatis, quia non ex ratione propriae virtutis, sed ex conditione sibi adjuncta, scilicet, ex perpetuitate et immobilitate suae virtutis; et tunc poneretur effectus absque sua prima et per se causa, quod est impossibile. Non est autem mirum si ad uno impossibiii posito, aliud sequatur impossibile. — Si autem arguatur: illa esset prima causa quia non haberet aliam priorem; ergo esset primo et per se causa perpetuitatis. Negatur consequentia: stat enim quod aliquid sit primum in aliquo ordine, ex aliqua suppositione facta, et tamen non sit primo et per se causa alicujus effetus: sicut Adam est primus homo, et tamen non est primus et per se causa hominis in quantum homo est.

Responderi *secundo* potest: quod posito illo casu, talis intelligentia non causaret motum perpetuum, cum illud non habet causare, nisi ut ab intelligentia infinitae virtutis movetur. Quod autem inquit S. Thomas; quoniam ad aeternitatem motus per reiterationem, sufficit ut habeat virtutem immobilem finitam: intelligitur supposito primo motore infinito, ideo illo remoto, aut nullo modo moveret, aut certo et determinato tempore. — Si autem *instetur* quod illa substantia semper maneret eadem, idem autem manens idem, natum est semper facere idem. *Dicitur* eodem modo, quod loquendo de causa quae ex sua natura movet ut mota, idem manens idem, natum est semper facere idem, manente primae causae influentia, non autem illa remota.

Quinta obiectio est. Sicut ex infinita potentia, si sit in magnitudine, sequitur quod moveat in non tempore, ita etiam si sit extra magnitudinem. Ergo ex hoc quod est impossibile, potentiam in non tempore movere; non sequitur tantum quod infinita potentia non sit in magnitudine, sed quod nulla potentia est infinita absolute.

Respondet *tripliciter* ad hanc objectionem S. Thomas.

Primo, secundum Commentatorem *8. physic., com. 79,* quod potentia quae est extra magnitudinem, non est finita aut infinita, nisi aequivoce, ideo ex ejus infinitate non sequitur removeri finitam proportionem in aliis, in temporibus scilicet, et motibus: illa autem quae est in magnitudine, est finita aut infinita secundum eandem rationem qua tempus et motus, quia eodem modo invenitur finitum et infinitum in magnitudine, motu et tempore: ut dicitur *3. physic.* et *5.* Ideo infinitum in uno eorum aufert proportionem finitam in aliis.

Adverte, quod finitatem et infinitatem dicit Commentator *aequivoce* potentiae separatae et quantitatibus convenire, quia in ipsis non convenit secundum unam et eandem rationem. In quantitatibus enim dicitur finitum et infinitum secundum quandam extensionem, et secundum privationem finis quantitatis. In forma autem separata dicitur secundum perfectionem: ideo, secundum ipsum non sunt comparabilia potentia extra magnitudinem, et potentia in magnitudine. Hanc Commentatoris responsionem, S. Thomas, licet hic non reprobet, *8* tamen *physic.*, reprobat, ut in secunda responsione adducemus.

Secundo respondetur, de mente etiam Commentatoris *12, Metaph. com. 41.*, quod cum *duplicem* motorem coelum habeat, *proximum* scilicet, qui est finitae virtutis, et *remotum,* qui est infinitae; a proximo habet motus finitam velocitatem, a remoto autem, durationem infinitam. Propter hoc si potentia quae est infinita, sit extra magnitudinem, non sequitur quod moveat in instanti, quia potest movere corpus mediate; si autem esset infinita potentia in magnitudine, moveret de necessitate in instanti, quia oportet quod corpus moveat immediate, cum corpus non moveat nisi ab alio motum.

Sensus hujus responsionis est: quod cum virtus extra magnitudinem moveat, mediante virtute quae est in magnitudine; ejus actio, ex virtute in magnitudine existente, limitatur. Virtus enim primae causae, secundum conditionem et naturam causae secundae operatur. Videmus enim quod sol mediante homine, generat hominem, et mediante equo, equum; ideo si virtus quae est in magnitudine, est finita, et consequenter, nata movere velocitate finita, virtus infinita quae est extra magnitudinem, mediante ipsa movens, non movebit velocitate infinita, sed finita et determinata. Virtus autem quae est in magnitudine, quia movet immediate ipsum corpus coeleste, alioquin illud corpora inferiora non moverent, cum corpus non moveat nisi motum; si fuerit infinita, necessario movebit in non tempore, quia non potest accipere limitationem ex causa secunda, cum non mediante alia causa, sed per seipsam immediate moveat.

Advertendum autem, quod S. Thomas hanc responsionem meliorem *prima* reputat, licet et ipsam in *8. physic.* insufficientem esse dicat, quod prima responsio contra Aristotelem est, cum ipse ponat potentiam quae infinito tempore movet, infinitam esse et extra magnitudinem. Ex quo apparet, infinitatem potentiae, temporis infinitati comparabilem esse, secundum proportionem causae et effectus, licet non secundum eandem rationem, infinitum in illis inveniatur. Falsum quoque est quod infinitas virtutis separatae, non auferat proportionem durationis sui motus, ad durationem motus existentis a virtute finita. Nam velocitas motus sequitur magnitudinem virtutis potentiae motivae, quae sibi convenit per se, quae est magnitudo

perfectionis, non autem quae convenit sibi per accidens, scilicet, extensionem subjecti. Quanto enim perfectior est potentia, tanto est magis activa, non autem quanto magis extensa: intensus enim calor in parva quantitate, magis calefacit, quam remissus in magna.

Secunda autem responsio non tollit a potentia separata finitatem, aut infinitatem, comparabilem motui et tempori secundum aliquam proportionem causae et effectus; neque removet a potentia infinita separata quod possit movere, quantum est ex se in instanti. Secundum hanc enim responsionem si moveret immediate, moveret in instanti necessario, sed quia movet mediate, potest in tempore movere; motus autem coeli, secundum Commentatorem, a proximo movente habet finitatem velocitatis, quia est virtutis finitae. Propter hoc ergo, *secunda* melior est quam *prima*.

Advertendum etiam, quod S. Thomas videtur velle Commentatorem aliter sensisse in *12, metaph.* de infinitate primi motoris, quam senserit *8, physic.* Nam, *12, metaph.* concedit ipsum esse infinitum, *8,* autem *physic.* negat; sicut etiam negare videtur *2, coel. com. 38, 39, 63, et 71, et 3 cap. de subst. orb.* loquendo de infinitate vigoris.

Si quis autem vellet tenere quod non sentit aliter, sed ubique tenuerit Deum esse infiniti vigoris, posset dicere, ad auctoritatem *12, metaph.* conformiter ad ea quae *8. physic.* dicuntur, quod non concedit Deum habere infinitam virtutem in vigore, sed habere quandam infinitatem, aequivoce dictam cum infinitate virtutis existentis in materia, quae ad aeternitatem motus agit. Ideo si talis virtus extra magnitudinem ponatur, infinita suo modo, id est, non limitata neque finita, ut ea quae sunt de genere quantitatis, non oportet quod moveatur in non tempore, quia illa non est comparabilis infinitati velocitatis motus, cum sit alterius rationis a rebus quantis. Sed si esset infinita virtus in magnitudine, moveret in instanti, quia haberet infinitatem comparabilem infinitati velocitatis, eo quod esset quanta secundum eandem rationem cum tempore et motu. Secundum enim hanc virtutem, scilicet, quae est in materia, consideranda est velocitas et tarditas motus et similia.

Si quis autem vellet tenere de mente Commentatoris, esse quod Deus sit infiniti vigoris, posset ad dictum *8. physic.* dicere, quod neque est finitus, neque infinitus infinitate ad quam sequitur motus in instanti, quia illa infinitas vigoris quae est extra magnitudinem, non est quantitativa ut habeat comparari quantitati intensivae motus; licet extensivae, scilicet aeternae ejus durationi comparetur, eo quod et ipsa aeternitatem habeat et perpetuitatem. Aeternitas enim ad genus quantitatis non limitatur, cum in rebus non quantis inveniatur; intensio autem in rebus dumtaxat quantis inveniatur, cum ex subjecti materiali participatione dependeat. Ad alia autem loca, in quibus dicere videtur, quod nulla est virtus

infinita secundum vigorem, dici posset quod loquitur de virtutibus conjunctis, quae dicuntur animae orbium, non autem de virtute a materia separata.

Tertio, melius adhuc respondetur, et dicitur: quod potentia quae non est in magnitudine, est intellectus, et per voluntatem movens: quae autem est in magnitudine non est intellectus, quia intellectus non est virtus in corpore, unde movet non per intellectum et voluntatem, sed per necessitatem naturae. Propter hoc illa quae est extra magnitudinem, movet non secundum proprietatem suae virtutis, sed secundum exigentiam mobilis, ideo non sequitur quod moveat in instanti. Illa autem quae est in magnitudine, tanquam videlicet, virtus materialis ad extensionem sibi extensa, ut superius exposuimus, movet secundum proprietatem suae naturae et virtutis, sicut et corpus movet secundum proprietatem conditionemque suae quantitatis, ideo sequitur quod moveat in instanti. Hujus responsionis explanationem habes *8. physic.* a S. Thoma.

Verumtamen, ad majorem intelligentiam eorum quae hic et ibi dicuntur *considerandum* est: quod prima causa perpetuitatis motus, si infinita ponatur secundum virtutem, sive in magnitudine ponatur, sive extra magnitudinem, quantum est ex conditione potentiae, poterit movere in instanti. Sicut enim nulli potentiae finitae proportionatur in vigore, ita, quantum et ex se, causare potest motum nulli motui finito in velocitate proportionatum; unde non differunt, infinita potentia in magnitudine, et extra magnitudinem, quantum ad hoc quod est posse movere in instanti, quantum est ex sufficentia potentiae; nec quantum ad hoc quod est non posse movere in instanti propter repugnantiam mobilis; hoc enim utique, potentiae est commune, sed differunt quantum ad exercitium hujus potentiae, et quantum ad movere actu. Quia si ponatur extra magnitudinem, non movebit secundum totum suum posse, et secundum naturae conditionem, sed secundum quod congruit naturae mobilis, et fini a tali substantia praeconcepto: et quia natura mobilis non patitur, neque finis intentus exigit ut motus sit in instanti, ideo non movebit in instanti, sed in tempore. Si autem ponatur in magnitudine, movebit secundum conditionem suae naturae, tanquam forma materialis, et secundum totum suum posse, ideo, necessario movebit in instanti. Unde Philosophus non facit hanc conditionalem: si potentia infinita sit magnitudine, poterit movere in instanti: sed hanc: si sit in magnitudine, movebit in instanti.

Est autem melior haec responsio quam *secunda*, quia illa non salvabat quare potentia infinita existente extra magnitudinem, non sequitur ut moveat in instanti. Quod enim dicebatur hoc esse, quia velocitatem habet motus a movente proximo, illud autem est virtutis finitae, non satisfacit. Quia sicut proximum agens, non potest movere in istanti, sua virtute, ita non potest movere tempore infinito, sed utrumque potest primum agens ex se. Quaeretur enim,

cum movere tempore perpetuo, conveniat sibi per virtutem primi moventis, quod sibi ex propria virtute convenire non potest; quare etiam non convenit sibi in virtute primi agentis, in instanti movere, cum utrumque virtute primi moventis contineatur. Et sic non assignatur ratio sufficienter quare motus coeli sit finitae velocitatis, existente potentia infinita extra magnitudinem: quia videlicet proximum movens est finitae virtutis, nam et eadem ratione deberet esse finitae durationis.

Tertia autem responsio sufficienter salvat, quare potentia infinita extra magnitudinem, non moveat in istanti, sed bene potentia infinita in magnitudine ut apparuit.

Sed occurrit **dubium:** quia potentia et virtus materialis, non semper agit secundum naturae conditionem, et secundum totum suum posse absolute, sed secundum posse in comparatione ad subjecti dispositionem. Nam calor ignis non semper calefacit, secundum quod absolute posset calefacere, sed secundum quod subiectum dispositum est ad hoc ut calefiat. Ideo idem calor aliquid magis, aliquid minus calefacit: ergo quia potentia, infinita sit in magnitudine, et sit materialis, non sequitur quod moveat secundum totum suum posse, sed secundum mobilis dispositionem, nullum autem mobile est dispositum ut moveatur in istanti: ergo non sequitur quod in istanti moveat sed in tempore.

Respondetur, quod aliter est de potentia materiali finita, et aliter de infinita, quia potentiae finitae potest aliquid resistere, secundum aliquam proportionem, non autem infinitae, cum nihil finitum habeat proportionem ad infinitum. Inde fit, ut potentia materialis finita, aliquando impediatur ne agat secundum totum suum posse absolute, propter indispositionem subiecti potentiae resistentem: infinita autem, propter subiecti indispositionem impediri non potest, quin secundum totum suum posse agat, cum nulla resistentia finita, ad infinitam virtutem habeat proportionem. Si enim esset ignis infiniti caloris, calefaceret secundum totum suum posse, et a nulla indispositione subiecti impediri posset. Ista ergo conditionalis est vera et necessaria: si infinita potentia esset in magnitudine, et per consequens materialis, moveret in istanti, dato quod mobile non sit secundum se ad instantaneum motum dispositum respectu virtutis finitae. Nec illa propositio: virtus materialis non semper agit, secundum totum suum posse, sed secundum dispositionem subjecti; est vera de virtute infinita, sed bene vera est de virtute finita, ut probatur.

Attendendum autem, quod praeter responsionem hic datam, aliam tangit S. Thomas *8, physic.* et *p. 1, q. 25, a. 2, ad 3*, scilicet, quod ratio diversitatis inter potentiam infinitam immaterialem et materialem, quoad movere in non tempore, est, quia movens extramagnitudinem, non est univocum agens, sed superioris ordinis, ideo non oportet ut magnitudo sit totius effectus sui susceptiva: unde

cum sibi duplex effectus conveniat, quantum est ex virtutis efficacia: scilicet, aeternitas motus, et motus instantaneus, non oportet ut magnitudo, utriusque effectus sit receptiva, ita quod tota ejus virtus in motu corporis manifestetur. Ideo, quamvis corpus sit susceptivum motus aeterni a substantia immateriali infinita, non oportet autem ut sit susceptivum motus in non tempore. Movens autem corporeum, movendo aliud corpus localiter, est agens univocum, in quantum non movet, nisi localiter et ipsum moveatur: ideo nihil prohibet in magnitudine, effectum, virtuti in magnitudine existenti, proportionatum recipi; et propterea, si fuerit infinita, effectus sibi proportionatus, scilicet, motus in non tempore in mobili recipietur: quod cum sit impossibile, sequitur ut *impossibile sit virtutem infinitam in magnitudine esse.*

Tertia ratio ad principale propositum est ista. *Motus primus est continuus et regularis.* Ergo movens primum non est corpus. Probatur consequentia: quia motus continuus et regularis non potest esse a movente corporeo, eo quod moveat tale movens, attrahendo vel expellendo; in talibus autem motibus, quod movetur non semper est in eadem dispositione ad movens, sed quandoque propinquius quandoque remotius. Ista ratio habet fundamentum ex 8. *physic,* ubi probatur primum motum esse continuum et regularem.

Advertendum, quod illa propositio: *nullus motus a movente corporeo potest esse continuus et regularis*: vera est si motus sit a movente corporeo, tanquam a primo et principali movente, non autem si sit ab ipso tanquam ab instrumento. Motus enim quo inferiores orbes moventur motu diurno, est continuus et regularis, licet sit a primo mobili, quia non est ab ipso tanquam a principali movente, sed tanquam ab instrumento intelligentiae moventis.

Sed occurrit **dubium** circa hanc rationem, quia uti videtur falso fundamento. Nam enim movens locale, movet semper attrahendo vel expellendo, sed etiam impellendo. Unde Philosophus, 7, *physic,* motus alios locales, quibus aliquid movetur ab alio, reducit non ad attractionem et expulsionem, sed ad tractum et pulsum, quod est genus expulsionis et impulsionis. Nec etiam videtur verum in attractione, quod mobile aliquando propinquius aliquando remotius sit a movente. Trahens enim numquam separatur ab eo quod trahitur, ut dicitur 7. *physic.*

Responderi potest, quantum mihi ad praesens occurrit, quod ista ratio supponit primum movens suum locum non mutare ad motum ejus quod ab ipso movetur, cum ostensum sit ipsum esse immobile. Constat autem non movere tale movens, aliud corpus, nisi per expulsionem aut attractionem, dum quod movetur, aut facit a se distare, aut facit distans a se appropinquare, aut secundum totum, aut secundum partem. Utroque autem modo contingit, quod movetur aliquando propinquius moventi esse, aliquando remotius.

Cum autem instatur, quia trahens nunquam separatur a tracto, dicitur: 1°. Quod supposito quod trahens non moveatur, falsum est quod nunquam separetur a tracto, imo, conjunguntur tantum in fine, ut patet cum magnes attrahit ferrum. Non enim alio modo trahere potest corpus quod non movetur, quam magnes ferrum trahat, scilicet, per impressionem alicujus formae, propter quam tractum movetur ad trahens. Quod autem inquit Aristoteles, quod trahens nunquam separatur a tracto, intelligitur de eo quod trahit per motum localem tantum, non autem per impressionem alicujus formae. Unde alio modo hic accipitur tractio, et alio modo 7. *physic.*

Dicitur 2°. Quod licet trahens nunquam separetur a tracto omnino, quin, scilicet, ei quod trahitur sit conjunctum, aut secundum totum quod trahitur, aut secundum partem, non oportet tamen semper ipsum conjungi secundum totum, sed sufficit ut secundum partem conjungatur. Et sic accideret si movens extrinsecum corporis coelestis, esset corpus existens in determinato situ, puta in oriente. Nam expellendo a se unam partem cui immediate conjungitur per hemisphaerium superius, traheret ad se aliam partem. quae ab occidente movetur ad oriens per hemisphaerium inferius, et sic conjungeretur ei quod trahitur, non secundum partem qua trahitur, sed secundum partem qua expellitur.

Quarta ratio. *Finis primi motus non potest esse corpus,* neque virtus in corpore. Sed Deus est finis primi motus. Ergo neque est corpus, neque virtus in corpore. Major probatur: quia finem motus perpetui oportet semper esse, et omnibus modis in actu, eo quod motus qui est ad finem exeuntem de potentia in actum non sit perpetuus, cum cesset quando ad actum perventum fuerit. Nullum autem corpus aut virtus in corpore est hujusmodi, cum moveatur aut per se aut per accidens. — Minor vero probatur: quia finis primi motus, est primum movens quod movet sicut desideratum. Ista ratio est ex 8. *physic.*, habet fundamentum ubi ostenditur, virtutem in corpore moveri aut per se aut per accidens.

Sed circa hanc rationem occurrit **dubium:** quia non videtur differentia inter finem qui de potentia in actum exit, et finem qui est semper in actu respectu motus. Est enim universaliter verum quod: *habito fine cessat motus:* habita enim sanitate, quae educitur de potentia in actum, cessat sanatio; et habito loco deorsum qui est finis actu praeexistens, cessat motus gravis deorsum. Et sic sequitur, si est aliquis finis primi motus, quod nullo modo poterit esse perpetuus.

Respondetur, quod illa propositio: *habito fine cessat motus,* non est vera de omni fine, ut habetur, *4, sent. dist. 48, q. 5, a. 2, ad penult. rat. in opp.*; sed habet veritatem tantum de fine qui sequitur motum, talis enim comparatur ad motum, sicut terminus

ad viam. De fine autem qui concomitatur motum, non habet veritatem. Finis autem motus coelestis est assimilatio ad Deum in causalitate, tanquam videlicet, finis intrinsecus, finis enim extrinsecus de quo in hac ratione est sermo, est ipse Deus. Haec autem assimilatio ad Deum concomitatur ipsum motum. Ideo non cessat motus coeli, habito isto fine, imo perpetuo movetur coelum propter hunc finem habitum manutenendum. Conservatur autem motus uniformis perpetuus, propter immobilitatem ipsius Dei, ex quo provenit quod coelum, per suum motum uniformem, semper illi assimiletur in causando.

Quia autem rationes suppositae, procedunt supposita motus aeternitate cujus oppositum fides tenet, posset aliquis credere ipsas rationes inefficaces esse. Ideo S. Thomas ostendit eas propter hoc suam efficaciam non amittere. Etsi enim fides teneat motum coeli aliquando cessaturum, non tamen ponit futurum hoc, aut per motoris impotentiam aut propter mobilis corruptionem; quia utro modo accideret, motus ille per temporis diuturnitatem lentesceret, ut in istis inferioribus apparet, sed ex voluntate Dei ipsum cessaturum credit. Ideo Aristotelis rationes fundantur super possibile in natura, quo posito efficacissimae sunt, licet nos, oppositum esse de facto teneamus.

Confirmatur postremo conclusio, Sacrae Scripturae auctoritatibus, scilicet: *Spiritus est Deus, et eos qui eum adorant, in spiritu et veritate oportet adorare.* (Ioan. IV. 24). Item: *Regi saeculorum immortali, invisibili, soli Deo* (I. Tim. 1. 17). Item: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.* (Rom. I. 20).

Quantum ad Tertium, triplex erroris genus excluditur: scilicet, philosophorum, qui omnes, excepto Anaxagora, posuerunt Deum esse corpus; gentilium ponentium elementa mundi et eorum virtutes esse Deos; Iudaeorum, atque aliorum haereticorum, videlicet: Tertulliani, Vadianorum, sive Anthropomorphitarum, et aliorum, qui Deum corporalibus lineamentis figurabant; nec non Manichaeorum ponentium Deum esse quandam infinitam lucis substantiam. Quorum omnium errorum occasio fuit, quod de divinis cogitantes, ad imaginationem, per quam non potest nisi corporis similitudo capi, recurrebant.

Notandum, quod *Anthropomophita,* vocabulum graecum est, compositum ab *anthropos,* quod hominem significat et *morphe* quod est figura, sic enim illi dicti sunt, quia Deum humana figura describebant.

CAPUT XXI.

QUOD DEUS EST SUA ESSENTIA

POSTQUAM exclusit S. Thomas a Deo compositionem quantitativam, nunc vult compositionem *suppositi* et *naturae* excludere, et ponit hanc

CONCLUSIONEM: **Deus est sua essentia, seu quidditas, aut natura.**

Pro cujus declaratione sciendum, quod hoc nomine, Deus, aliter a Philosophis accipitur, et aliter a Theologis. Quia enim Philosophi Trinitatem divinarum personarum non cognoverunt, sed in divina natura unum, dumtaxat, suppositum posuerunt, ideo nomine Dei significant: *habens divinam naturam;* et unum illud suppositum, quod secundum ipsos, in divina natura subsistit. Sicut nomine solis significant, quod naturam solis habet, et quod in natura solis subsistit. Apud Theologos vero, qui divinarum personarum Trinitatem ponunt, nomine Dei, significatur: *habens naturam divinam indistincte:* non autem significatur determinatum suppositum illius naturae, sicut et nomine hominis, significatur habens humanitatem indistincte. Et quia nondum de Trinitate personarum determinavit S. Thomas, ideo Philosophorum admissa positione, ostendit: suppositum illud Deitatis ab ipsa Deitate non differe, et arguit sic:

Primo. Si Deus non esset sua Essentia, esset in ipso aliqua compositio: sed hujus oppositum ostensum est superius: ergo etc.

Probatur consequentia *dupliciter. Primo,* quia ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis. Nam, si non est in ipso compositio: ergo non est in ipso aliquid ab Essentia distinctum. Ergo est sua essentia.

Confirmatur *secundo,* quia in compositis significatur essentia per modum partis. Ergo signum est, quod ubi est aliquid praeter essentiam, ibi est compositio, alioquin non significaretur per modum partis.

Sed occurrit **dubium** circa istud significatum. Si enim quia essentia significatur per modum partis, arguitur quod ibi sit compositio, ergo et in Deo compositio erit, quia ejus essentia per modum partis significatur. Est enim Deitas qua Deus est Deus, sicut humanitas qua homo est homo.

Ad hujus evidentiam considerandum, ex doctrina S, Thomae *quodl. 2, q. 2, a. 2, ad 1,* quod cum *triplex* sit suppositum in entibus, scilicet, increatum, quod est Deus, creatum immateriale, quae sunt intelligentiae, et creatum materiale, quae sunt substantiae

compositae ex materia et forma; tripliciter in eis se habet suppositum ad naturam.

Nam, suppositum creatum materiale, tria includit in se: scilicet essentia, principia individuantia, quae essentiam limitant, ut sit haec, et distincta, sicut hanc quantitatem, hanc figuram etc; et accidentia quae nihil faciunt ad individuationem naturae, ut albedo scientia et hujusmodi.

Suppositum vero immateriale, duo tantum includit: scilicet, essentiam, et aliqua praeter essentiam quae nihil faciunt ad individuationem naturae, ut esse et alia quaedam accidentia ad suppositum pertinentia. Nam in illis non est necesse ponere principium aliquod individuativum, cum ipsa natura, de se, sit haec et individua.

Suppositum autem divinum nihil aliud in se dicit, quam essentiam, cum neque ibi sint principia individuantia, eo quod Deitas, de se, sit haec et indivisibilis, neque ibi alia accidentia sint extrinseca a natura individuata, cum nihil sit accidens in Deo.

Ex hoc sequitur, quod quantum est ex parte rei, divina essentia in supposito divino nullo modo rationem partis habere potest, cum per rationem formalem suppositi divini, ex parte rei, nihil ab ejus essentia realiter distinctum importetur, nec in re alicui conjungatur accidenti. In supposito autem immateriali creato, aliquo modo, habet partis rationem, in quantum suppositum in se, et ipsam, et accidentia in ipsa existentia includit: non tamen simpliciter est suppositi pars, quia illa accidentia ex eo quod naturam non individuant, non sunt de intrinseca ratione formali suppositi. In materiali autem supposito, simpliciter rationem partis habet, eo quod sit pars formalis rationis ejus. Suppositum enim materiale in sua ratione formali, intrinsece, et ipsam essentiam, et principia individuantia includit; non quidem tanquam substantiam Sortis constituentia, cum substantia ex accidentibus non constituatur, sed tanquam essentia limitantia, ad hoc ut sit haec et individua, sicut per suppositum importatur.

Ex hoc ulterius sequitur, quod modus significandi per modum partis, in essentia creata tam materiali, quam immateriali, habet aliquod fundamentun in re, et non se tenet tantum ex parte nominis significantis, sed etiam ex parte rei significatae. In essentia autem divina, nullum habet fundamentum in re nec re tenet ex parte rei significatae, sed tantum ex parte nominis significantis. Nam, quia in creaturis materialibus, formae non subsistunt, sed tantum composita, ideo nomina quae imponuntur ad significandas formas simplices, tenent modum significandi per modum partis, licet res aliqua significata nullo modo rationem partis habeat: sicut est de nomine Deitatis.

Sed occurrit circa hoc, **dubium.** Quando enim unum plura includit, quorum unum se habet ut recipiens, alterum vero ut

receptum; id quod habet rationem recipientis, habet rationem materiae, quod autem habet rationem recepti habet rationem formae. Materiae enim est recipere, et formae recipi. Sed, si suppositum materiale, intrinsece includit essentiam, et accidentia, et individuantia; ipsa essentia est recipiens, accidentia vero recepta. Ergo essentia se habebit ut pars materialis non autem ut pars formalis, cujus oppositum est dictum. Probatur minor: quia accidentia recipiuntur in substantia, non autem substantia in accidentibus.

Ad hujus evidentiam considerandum, quod non sic dicimus suppositum includere essentiam et accidentia individuantia, quasi essentiae prius constitutae in esse specifico, adveniant accidentia ipsam individuantia et trahentia ad esse suppositale, ut ratio videtur supponere, sed imaginamur prius materiam disponi et limitari per quantitatem et alia accidentia ipsam individuantia, deinde uniri materiae sic dispositae formam, secundum ultimam suam perfectionem; ex quibus unitis resultat essentia individuata. Unde accidentia individuantia, cum sint dispositiones se tenentes ex parte materiae, reducuntur ad genus causae materialis, et per consequens, essentia ad illa formaliter comparatur.

Ad argumentum. Negatur minor. Ad probationem, negatur consequentia, licet enim accidentia ista accipiantur in substantia, non tamen ut materiae dispositiones sunt, recipiuntur in hac substantia quae est essentia speciei. Sed cum forma materialis det esse corporeum et esse hoc, puta equi, intelliguntur in materia recipi ut est actuata per formam, secundum esse corporeum tantum, sed in potentia adhuc ad esse equi, ad quod esse per hujusmodi accidentia disponitur.

Ista enim accidentia praeintelliguntur in materia, secundum viam generationis, ultimo gradui quem dat forma substantialis. — Sed de iis latior erit sermo inferius (*cap. 71*).

Ad argumentum ergo principale dicitur, quod ex eo quod in rebus compositis essentia significatur per modum partis, modo se tenente ex parte rei significatae, et in ipsa fundamentum habente; arguit S. Thomas in re compositionem esse non autem ex modo significandi, nullum habente fundamentum in re, sed se tenente tantum ex parte nominis significantis: sicut accidit in modo significandi divinam essentiam. Ideo non sequitur, in Deo aliquam compositionem esse.

Secundo arguit. In Deo nulla sunt accidentia, ut ostensum est superius, ubi ostensum est nihil in Deo esse praeter naturam et nullam in ipso compositionem, nullamque potentiam esse. Ergo est sua essentia. Probatur consequentia: quia si non esset sua essentia, in ipso aliquid esset praeter quidditatem quae per definitionem significatur; sola autem accidentia sunt quae in definitione non cadunt.

Advertendum, quod S. Thomas hic de definitione essentiae, et

naturae specificae loquitur, secundum quod principia tantum essentialia explicat. De hac enim verum est quod omne quod non cadit in tali definitione est accidens, et quod nihil extraneum ab essentia in tali definitione cadit: accidentia autem individuantia, diximus in praecedenti ratione, in rei individuae et subsistentis definitione cadere, non veluti essentialia principia, sed veluti determinationes quasdam et limitationes essentiae. Ideo sequitur: ubi res non est sua quidditas, quod est in ea aliquid praeter essentiam, quod pars essentiae non est, et per consequens in ipsa aliquod accidens est, quia quod in definitione tanquam pars essentiae non cadit, accidens sit necesse est.

Tertio arguit. Formae quae de subsistentibus, aut in universali, aut in particulari non praedicantur, in seipsis individuatae non subsistunt. Sed divina essentia per se singulariter existit in se ipsa individua. Ergo de se praedicatur. Ergo vera est ista: *Deus est Deitas.* Nam de tali praedicatione hic est sermo in qua dicitur: *hoc est hoc.* — Antecedens per inductionem ostenditur. Albedo enim quia non subsistit, sed per subjectum individuatur, ideo de Sorte aut homine non praedicatur ut dicatur, Sortes aut homo est albedo. Similiter, formae particulares, quia in propriis materiis individuantur, non praedicantur de se: non enim dicimus quod hic ignis sit sua forma. Ipsae quoque rerum quidditates individuantur secundum materiam signatam hujus vel illius individui, licet formam et materiam in communi includant; ideo non dicimus quod Sortes aut homo sit humanitas. Forma ergo quae de re non praedicatur, non per se subsistit, tanquam videlicet ex se individua, quod dico propter animam intellectivam, ipsa enim per se quidem subsistit, sed ex se ipsa individua non est.

Notandum hic, quod in omni praedicatione importatur unitas praedicati cum subjecto, sed aliter cum praedicatur concretum et aliter dum praedicatur abstractum. Cum enim concretum praedicatur, quantum est ex concreti modo, significatur unitas simpliciter cum habente formam; cum forma autem unitas secundum quid. Cum autem praedicatur abstractum, significatur simpliciter unitas inter subjectum et formam praedicati. Nam cum dico: Sortes est albus, significatur, Sortem unum simpliciter esse cum habente albedinem: cum albedine autem, unitas per accidens quae est inter subjectum et accidens. Sed cum dicitur: Sortes est albedo, significatur unitas simpliciter inter Sortem et albedinem. Propter hoc, ubi non sunt simpliciter idem suppositum et natura nomine abstracto importata, non praedicatur essentia de supposito, ubi autem sunt simpliciter idem, est vera praedicatio unius de altero.

« *Quomodo materia signata sit individuationis principium* »

Circa illam propositionem: *essentiae generum et specierum individuantur secundum materiam signatam hujus vel illius individui*:

sciendum, quod quidam Thomistarum per materiam signatam intelligunt ipsam materiam ita hujus quantitatis capacem quod non illius, capacitatem autem istam dicunt non esse aliquid ab ipsa materia realiter distinctum. Unde materia signata nihil addit supra materiam quod sit ab ipsa realiter distinctum, sed capacitatem hujus quantitatis, quae capacitas ab ipsa, tantum ratione distinguitur. Imaginantur enim isti, quod agens particulare appropriat materiam ad hanc formam particularem, ita quod in primo instanti generationis Sortis, primo, ordine naturae, fit particulariter compositum; deinde, naturali ordine sequuntur omnia accidentia: in illo autem priori naturae, quo compositum particulare generationem primo et per se terminat, materia quae est pars intrinseca Sortis, ita est appropriata ipsi Sorti, quod non est capax alterius quantitatis, quam illius quam sibi Sortes determinat. Et materia sic appropriata, dicitur, *materia signata.*

Sed licet haec opinio doctissimi viri sit (1), non tamen mihi videtur ad mentem S. Thomae accedere. Nam si materia signata, nihil aliud est quam materia appropriata Sorti, et ita capax quantitatis Sortis quod non alterius, quaero: in illo priori secundum naturam in quo dicitur ipsam esse appropriatam, aut est aliqua forma in materia per quam ad hanc animam Sortis approprietur; aut nulla. Si est aliqua forma sive substantialis sive accidentalis, ergo materia appropriata et signata non dicit solum materiam primam, sed materiam cum forma per quam dicitur appropriata et signata. Si nulla, contra: nulla potentia accipit limitationem et appropriationem nisi per aliquem actum quem suscipit, ut habetur ex S. Thoma *p. 1, q. 7, a. 1;* sed prima materia est simpliciter potentia; ergo non accipit determinationem et appropriationem nisi per aliquam formam; quia actus et formae est determinare et limitare. Si ergo debeat materia signata esse ad hoc, ut per ipsam, forma ex tali signatione individuetur, necesse est, ut in ipsa sit aliquis actus a materia realiter distinctus. Non ergo materia signata, dicit tantum ipsam materiam primam, per exclusionem omnis rei ab ipsa realiter distinctae, sed materiam cum aliqua forma limitantè.

Propter quod, alia opinio mihi magis ad mentem S. Thomae esse videtur, quae tenet, per materiam signatam intelligi materiam sub quantitate, ita quod ad individuationem, et materia et quantitas concurrit. Materia quidem, in quantum individuum est incommunicabile per exclusionem communicationis illius, qua universale communicatur particulari. Nam, quia materia primum subjectum est, in nullo receptum inferiori, ideo natura in materia recepta, ut

(1) Card. Cajetanum heic innuit Ferrariensis, ille enim in Commentario ad opusculum S. Thomae de Ente et Essentia (*cap. II, q. 5.*) hanc tenet opinionem, eamque de mente S. D. esse tuetur.

sic, nulli inferiori communicari potest. Quantitas autem concurrit, inquantum individuum distinctum est a quolibet alio individuo ejusdem speciei, distinctione quantitativa et materiali. Unde sicut duo conveniunt individuo, scilicet, incommunicabilitas et distinctio, ita materia signata, quae principium individuationis est, duo includit, ipsam scilicet materiam incommunicabilem, et quantitatem ad quam primo, materialis distinctio pertinet; ita quod nec materia sola individuat, nec sola quantitas; sed materia quantitate signata et limitata, est illa quae individuat: ratione materiae dans incommunicabilitatem, ratione vero determinationis suae per quantitatem, naturaliter distinguens.

Quod autem ista sit mens S. Thomae apparet ex *3, p. q. 77, a. 2.* (1) Item, ex *4, sent. dist. 12, q. 1, a. 1,* ubi ponit: Cum *duo* sint de ratione individui, scilicet, *incommunicabilitas,* et *distinctio* materialis ab aliis, unius horum principium esse materiam, alterius vero quantitatem, et sic *totale individuationis principium esse materiam signatam,* id est, *materiam sub quantitate,* quae signum ejus dicitur, eo quod per ipsam sensibilis fiat et determinata ad hic et nunc, ut dicitur in tractatu de principio individuationis.

Huic expositioni non obstant *rationes primae opinionis.* Arguit enim sic:

Primo. Idem est principium distinctionis individui a specie, et ab altero individuo ejusdem speciei, sicut universaliter verum est, quod quandocunque aliquid commune dividitur in plures partes subjectivas, per idem differunt inferiora inter se et a superiori, sicut de speciebus alicujus generis patet: scilicet, materia non quanta sed sic appropriata, ut diximus, est principium intrinsece distinctivum individui a specie, ut vult S. Thomas in tractatu *de principio individuationis.* Ergo non materia quanta, sed materia sic appropriata, est principium distinctionis unius ab alio.

Secundo. Hoc modo unumquodque habet unitatem quo habet esse, ut dicitur, *1, p. q. 76, a. 2, ad 2,*: Sed Sortes non est Sortes formaliter quantitate, sed sua substantia; ergo nec unus numero, nec distinctus numero quantitate formaliter. Ergo quantitas non est principium individuationis quantum ad distinctionem.

Respondetur autem ad *primum, dupliciter.* — *Primo,* quod major est falsa de distinctione materiali et individuali, quidquid sit de formali et specifica: per materiam enim hanc, distinguitur indi-

(1) Cum celebris sit apud veteres de principio individuationis quaestio, ipsa S. Thomae verba ex articulo *3. part.,* quem indicat Ferrariensis noster, heic supplere placet. « *Individuationis principium,* ita S. D., *est quantitas dimensiva;* ex hoc enim aliquid est natum esse in uno solo, quod illud est in se indivisum et divisum ab omnibus aliis. Divisio autem accidit substantiae ratione quantitatis ut dicitur in I. Physicor. (*text. 15 et 16*). Et ideo ipsa quantitas dimensiva est quoddam individuationis principium hujusmodi formis (inhaerentibus), in quantum scilicet, diversae formae numero sunt in diversis partibus materiae ». Cajetanus hunc exponens articulum nihil de suo appingit.

viduum a specie, quia ab ipsa habet quod sit incommunicabile, natura autem communicabilis est, sed per quantitatem, materialiter ab alio individuo distinguitur. — *Secundo*, quod minor est falsa; non enim per solam materiam distinguitur individuum a specie, sed per materiam signatam sub quantitate, per hanc enim habet individuum, quod sit ad hic et nunc determinatum, in quo a specie distinguitur, quae ab hic et nunc abstrahit. Nec oppositum hujus inquit S. Thomas in illo tractatu (*de princ. individ.*), imo id quod de mente ejus hic dicitur, ibi manifestum diligenter considerantibus erit.

Ad secundum, dicitur *primo*: quod si haec ratio concluderet, probaretur per ipsam, unitatem transcendentem esse idem cum unitate numerali, ut voluit Avicenna; quod ab Averroe et S. Thoma *4. metaph. com, 3.* reprobatur. Sic enim argueretur: Unumquodque hoc modo habet unitatem numeralem quo habet esse: sed Sortes entitate sua est ens: ergo est unus numero sua entitate: ergo unitas numeralis est idem quod ejus essentia, et sic unitas numeralis et transcendens erunt idem. Unitas enim transcendens apud S. Thomam, dicit essentiam rei cum indivisione.

Dicitur, *secundo:* quod *duplex unitas* convenit Sorti: *una*, scilicet, transcendens, et *alia* de genere quantitatis secundum quam aliis quantis connumeratur, et per quam est hoc signatum et demonstratum.

Si ergo loquamur *de esse rei absolute*, propositio S. Thomae habet veritatem de unitate sibi correspondente absolute, quae est unitas transcendens. Sic enim verum est quod unumquodque quomodo habet esse, habet etiam unitatem transcendentem, quia sicut aliquid concurrit ad esse alicujus ita et talem ejus unitatem. Et ad hunc sensum loquutus est S. Thomas in loco allegato: ibi enim de anima intellectiva loquitur, quam constat esse unam, non quantitative, si praecise sumatur, sed transcendenter tantum; cum unitas quantitativa non conveniat nisi rebus materialibus, ut vult S. Thomas *de pot. q. 9. a. 7.* Unde vult, quod quia anima non dependet a corpore secundum esse, licet habeat esse in corpore, uti in secundo libro hujus, declarabitur, ideo nec a corpore secundum suam unitatem dependet.

Si vero loquamur *de esse quanto,* dicta propositio habet veritatem de unitate sibi proportionata, quae est unitas de genere quantitatis, licet non sit a S. Thoma ad hunc sensum ibidem posita. Quomodo enim unumquodque habet esse quantum, eodem modo habet unitatem de genere quantitatis: et quia nihil habet esse quantum nisi per quantitatem formaliter, ideo unumquodque per quantitatem est formaliter unum, unitate quantitativa. De hac autem unitate loquimur cum dicimus: naturam per quantitatem formaliter et individuari, et habere distinctionem materialem ab alio. Inquit enim S. Thomas, quantitatem ideo concurrere ad individuationem,

quia per ipsam, individuum est hoc signatum, et demonstratum, ab omnibus aliis ejusdem speciei materialiter et numeraliter distinctum.

Ad argumentum ergo dicitur, quod si major intelligatur, ut S. Thomas accipit de esse absolute et de unitate transcendente, conceditur totum argumentum: quia non dicimus quantitatem esse principium formale quo Sortes est unus transcendentis, licet sit causa sine qua non est distinctus a Platone transcendentis in eadem specie. Non enim humanitas Sortis, est haec humanitas, nisi per hanc materiam; materia autem non est haec materia distincta ab illa, nisi sit sub quantitate hac. — Si autem sumatur major ut diximus, et procedatur ad unitatem numeralem, negatur argumentum, quia, ut patet, committitur fallacia aequivocationis: in praemissis enim sumitur unitas transcendens, et in conclusione unitas de genere quantitatis — Si autem sumatur illa major in secundo sensu, negatur etiam argumentum, quia minor non recte subsumitur, deberet enim esse: sed Sortes non est quantus quantitate formaliter; quod constat falsum esse. — Quamvis autem Scotus in *2. sent. dist. 3, q. 6*, a S. Thoma, de principio individuationis dissentiat, quia tamen ab aliis haec quaestio plenissime est discussa, ideo haec satis sint. (1)

Unum dumtaxat **dubium** occurrit. Secundum enim doctrinam S. Thomae, forma substantialis, advenit in primo instanti sui esse, materiae nudae; et prius secundum naturam, forma actuat materiam, quam illi accidentia insint. In illo ergo priori in quo forma unitur materiae constituitur individuum, et tamen ibi non est quantitas, sed sola materia. Ergo sola materia est individuationis principium, et ad eam, quantitas non concurrit.

Dicitur ad hoc *primo*, quod nullum instans est in se, in quo forma materialis uniatur materiae, absque quantitate, eo quod haec forma non uniatur nisi huic materiae, ab alia parte materiae distinctae; materia autem non sit haec et distincta ab alia materia nisi per quantitatem, ut inquit S. Thomas *sup. Boet. de Trin. q. 4, a. 2*, et de mente Aristotelis *1, physic.*, ideo numquam est individuum in natura, quod non sit incommunicabile, et distinctum determinatumque ad hic et nunc; et sic habeat et materiam et quantitatem.

Dicitur *secundo*, quod licet ita sit in re, quia tamen intellectus ea quae simul sunt, natus est separatim intelligere, et omnia accidentia, praesupponunt secundum naturam, formam esse in materia in genere causae formalis, licet in genere causae materialis et dispositive de aliquibus sit e contrario, in ordine ad aliquem gradum

(1) Haec est conclusio Scoti: Principium individuationis non est materia, nec forma, nec quantitas, sed proprietas individualis, scilicet *heccheitas*. Cf. Cajetanus, *de Ente et Essentia* q. 5, qui Scoti opinionem refutat.

formae (ut in secundo huius declarabitur); posset alicui videri quod prius intelligamus formam in materia esse, constituique compositum, quam illi insint accidentia; et tunc in illo priori considerationis nostrae, intelligatur esse individuum, quantum ad principalem individui conditionem, scilicet incommunicabilitatem, non autem quantum ad distinctionem et signationem ad hic et nunc. Sed fortassis etiam hoc non est verum, quia non potest intelligi formam esse in materia, constituereque hoc suppositum, nisi in materia, quantitas praeintelligatur per quam efficitur haec et distincta ab alia materiae parte. Non enim fit forma haec, nisi quia in hac materia recipitur; materia autem non est haec, nisi ex aliquo actu ipsam limitante et distinguente. Si ergo argumentum sumat, in aliquo instanti extra intellectum, formam esse in materia, in quo non sit etiam quantitas; assumptum illud falsum est. Si autem sit sermo de instanti priori secundum nostram considerationem, falsum est quod in illo priori, constitui intelligatur individuum, saltem quantum ad distinctionem numeralem ab alio individuo.

Circa illam *propositionem* (*in littera S. Doct*): *quidditas generis vel speciei, formam includit et materiam in communi*; **dubitatur**, quia videtur illi adversari quae statim diximus. Si enim materia communis datur, quomodo individuum, a materia tanquam ab incommunicabili, habet incommunicabilitatem?

Ad hujus evidentiam considerandum est; quod materia *dupliciter* considerari potest. *Uno modo*, secundum se absolute, hoc est secundum suam entitatem qua distinguitur a forma. *Alio modo*, secundum quod ad formam, ex qua ejus ratio sumitur, habitudinem habet. *Primo modo*, communis non est sed una et indivisibilis, non quidem per modum puncti, sed per negationem omnis actus distinctivi, et est ultimum subiectum in quod omnia materialia resolvuntur: et sic est incommunicabilis, communicatione qua superius suo inferiori communicatur. *Secundo* autem *modo*, potest esse communis secundum rationem, secundum scilicet, quod cum habitudine ad formam in communi consideratam concipitur. Particularis vero, secundum quod ad particularem formam habitudinem habet, ita quod communitas rationis ejus, non convenit ei nisi ex forma ad quam habitudinem habet.

Dicitur ergo **ad dubium**, quod datur materia communis, secundum rationem, inquantum ad communem formam comparatur, puta: ossis aut carnis, et talis ponitur in definitione generis et specierum materialium tanquam pars essentiae, licet Commentator 7, *metaph, com. 21, et 34*, videatur velle quod non ponatur in definitione tanquam essentiae pars, sed tanquam essentiam deferens. Hoc autem non contrariatur ei quod diximus, ipsam scilicet esse incommunicabilem, quia ibi loquebamur de materia secundum se et secundum suam entitatem considerata, quae rationem communis non habet, sed unius et indivisibilis.

Sed adhuc remanet **dubium.** Non enim major videtur communitas esse secundum ea quae hic dicuntur in genere aut specie, quam in materia. Nam entitas generis et differentiae, secundum esse quod extra intellectum in uno habet individuo, incommunicabilis et indivisibilis est; in intellectu autem est communis per differentias aut formales aut materiales contrahibiles et divisibiles. Ergo, si materia in intellectu secundum rationem communis, est divisibilis per quantitatem extra intellectum vero, indivisibilis est in uno singulari, indivisione superioris ad inferiora; non minus communis est ad hanc et illam materiam, quam genus et species ad sua inferiora.

Respondetur *primo*, quod alia est communitas rationis materiae, et alia communitas rationis generis et speciei. Rationi enim communi generis et speciei respondet in re communis natura, non quidem quae in uno singulari communis sit, sed quae ex se nata est a principiis limitantibus, per intellectum segregari, et universaliter concipi. Communi autem rationi et conceptui materiae, non respondet una communis natura materiae in pluribus materiis existens, et ab illis per intellectum secundum se abstrahibilis, sed materiae ab extrinseco tantum convenit, ut universaliter concipiatur, ex eo scilicet, quod in ordine ad communem formam concipitur.

Dicitur *secundo*, quod materia non solum est indivisibilis secundum esse quod in uno habet individuo, quod etiam generibus et speciebus convenit, sed etiam secundum suam naturam et entitatem indivisibilis est, et una numero, ut dicitur *1*, *physic.*, non potestque in plura inferiora dividi. Quamvis enim in plures partes per quantitatem dividatur, ita tamen non est divisio superioris in inferiora, sed cujusdam potius, totius quantitativi et extensi in suas partes; per quantitatem enim, et divisionem habet et extensionem.

Quarto arguit. Nullo modo aliquid potest esse causa Dei. Ergo Deus est sua essentia. Probatur consequentia; quia ubi res non est sua essentia, ipsa essentia se habet ad rem aliquo modo ut causa.

Adverte, quod essentia ubi a supposito distinguitur, respectu ejus habet rationem causae formalis, a qua habet quod sit tale; ut ab humanitate, Sortes habet quod sit homo. Verumtamen, quia non sic distinguitur a supposito, quasi entitas omnino ab entitate suppositi distincta, sed quia suppositum, ipsam dicit et aliquid supra eam addit, quae autem simpliciter causa est et absolute, omnino a suo causato distinguitur; ideo non dixit ipsam simpliciter causam esse, sed quod se habet aliquo modo ad ipsum sicut causa.

Ultimo arguit. In Deo nulla est potentialitas: ergo est sua essentia. Probatur consequentia; quia quod non est sua essentia, se habet ad eam secundum aliquid sui, sicut potentia ad actum.

Sed videtur, quod magis e contrario sit, scilicet quod essentia in tali supposito se habeat sicut materia, non sicut actus; quia ea

quae addit suppositum supra essentiam, ipsam essentiam limitant, et contrahunt ac determinant: actus autem est determinare, et materiae determinari.

Dicitur, quod et materia per formam, et forma per materiam limitatur. Sunt enim sibi invicem causae ut dicitur 2, *physic.* Unde formae est potentiam limitare et determinare, materiae autem est determinare et limitare actum. Materia ergo signata, quae est principium individuationis , et ipsa accidentia quae addit individuum supra essentiam, cum se teneant ex parte materiae, tanquam ipsam signantia, non limitant essentiam, per modum quo actus potentiam limitat et contrahit, sed modo quo materia, limitat contrahitque formae amplitudinem. Ideo enim essentia est haec, quia in tali materia recipitur, propterea non sequitur ipsam habere materiae et potentiae rationem, sed actus et formae.

CAPUT XXII.

QUOD IN DEO IDEM EST ESSE ET ESSENTIA.

Exclusa a Deo compositione suppositi et naturae, consequenter excludit ab eodem, S. Thomas, compositionem ex esse et essentia ostenditque:

In Deo Esse actualis existentiae, et Essentiam idem esse. Pro cujus conclusionis declaratione sciendum est, quod esse et actualitas existendi nihil aliud est, quam illud quod per hoc verbum, *est*, significatur cum dicimus: *hoc est.* Et in creaturis quidem, secundum S. Thomae doctrinam, a quidditate realiter distinguitur, propter quod de Adam verum est dicere quod est homo, non autem verum est dicere quod sit. In Deo autem idem est actualitas existendi et Deitas; et idem secundum rem significatur cum dicitur: *Deus est Deus,* et cum dicitur: Deus est.

Quod autem ita sit, multis rationibus probat S. Thomas, et:

Primo, supponitur quod *Deus sit per se necesse esse.* Tunc sic: esse quod est necesse, si conjungitur quidditati quae ab ipso sit distincta, *aut* illi quidditati repugnat, sicut per se existere repugnat albedini, *aut* ei consonum est et affine, sicut albedini in subjecto esse. *Primum* dari non potest quia illi quidditati non convenit, sicut neque albedini, per se existere. Si *secundum* datur, *aut* dependet ab essentia esse; *aut* utrumque ab eadem causa; *aut* essentia ab esse: non prima *duo*, quia est contra rationem necesse esse quod ab alio dependeat; non etiam *tertium* quia tunc quidditas illa accidentaliter rei conveniret, quia quod sequitur esse rei, est illi accidentale, et sic non esset sua quidditas. Ergo in Deo quidditas est suum esse.

Si dicatur quod *primum* est aliquo modo verum, nec repugnat ei quod est necesse esse, quia esse illud dependet ab essentia non absolute, ut omnino non sit nisi illa esset, sed quantum ad conjungi ei. Ipsum enim esse per se necesse est, sed ipsum conjungi quidditati, non est per se necesse.

Contra: *aut* illud esse, potest intelligi sine illa quidditate, *aut* non. Si *primum*, ergo illa essentia ad ipsum esse accidentaliter se habet; sed id quod est necesse esse, est illud esse: ergo sequitur quod illa essentia etiam accidentaliter se habet ad id quod est necesse esse: ergo non erit ejus quidditas sed aliqua ipso posterior. Si *secundum*, illud esse absolute dependet ab eo a quo dependet conjunctio sua ad essentiam, et sic idem quod prius.

Adverte circa illam propositionem: *quidditati albedinis repugnat per se existere*: quod illa repugnantia non est logica, scilicet, ex ipsis terminis resultans, sed est repugnantia in ordine ad agens naturale. Repugnat enim quidditati albedinis quod ab agente creato per se existere habeat, et sic naturaliter subsistat, non repugnat autem sibi, quod a Deo creetur per se existens, ut tenet S. Thomas in multis locis, praecipue, *Quodlib. 8, q. 4, a. 3.*

Circa illam disjunctivam: *aut illud esse potest intelligi sine illa essentia, aut non potest intelligi sine illa:* Advertendum, quod non accipitur ibi esse, intelligi sine essentia, quantum ad primam operationem intellectus, sed quantum ad secundam, et est sensus: aut potest intelligi, scilicet vere, quod non sit illi essentiae tale esse conjunctum; aut non potest intelligi non esse illi conjunctum; horum quodcumque detur, non tollitur vis rationis ut est deductum.

Circa hanc autem impugnationem *dubitatur,* quia videtur assumi quod debet probari. Assumitur enim, quod id quod est necesse esse, est illud esse. Hoc autem, qui dicit essentiam Dei, aut ipsius necesse esse, ab esse ejus distingui, illam propositionem negaret; sicut negat Dei essentiam esse ipsum esse.

Respondetur: quod si ponatur aliquid quod sit per se necesse esse, oportet quod illud sit suum esse ex nominis ratione. Est enim per se necesse esse quod a seipso de necessitate est, et a nullo alio: si autem esse suum ab ipso distingueretur, oporteret ut illud ab alio haberet, quia nihil sibi ipsi est causa essendi, et sic non esset per se necesse esse. Unde quantuncunque aliquis dicat, quidditatem Dei ab ipso esse distingui, si admittit Deum per se necesse esse, nisi terminorum rationem ignoret, oportet ut concedat ipsum esse suum esse. Et ideo non assumitur quod debet probari, sed ex ipsa nominis ratione, ostenditur esse verum.

Secundo, prob. *Deus est per se necesse esse.* Ergo est suum esse. Patet consequentia: quia quod non est suum esse, non est per se necesse esse, cum unumquodque sit per suum esse. Si Deus est suum esse, ergo et sua quidditas est ipsum esse; quia, ut ostensum est, Deus est sua quidditas. Ergo etc.

Advertendum, quod et per suum esse dicitur res esse, et per suam formam, sed differenter. Nam per formam dicitur res esse tanquam per principium et causam formalem ipsius actualitatis essendi, ubi esse a re distinguitur; per ipsum autem esse, dicitur esse tanquam per ultimam actualitatem essendi, quae nullum alium expectat actum et sic intelligitur propositio S. Thomae: *unumquodque est per suum esse.*

Tertio, prob., supponitur: si esse a quidditate in Deo distinguitur, quod ejus pars esse non possit, cum Deus sit simplex. Tunc arguitur: *Deus est prima causa, nullam habens causam:* ergo in ipso essentia et esse sunt idem. Probatur consequentia; quia omne quod non est de essentia rei, convenit sibi per aliquam causam: ergo si esse distingueretur ab essentia, conveniret sibi per aliquam causam. Non autem per ipsam essentiam, aut per aliquid quod sit de essentia, quia cum essentia sit per illud esse, aliquid sibiipsi causa essendi esset, quod est impossibile secundum esse substantiale; quia prius, secundum intellectum, est causam esse, quam effectum. Ergo conveniret sibi per aliquam aliam causam. Ergo Deus erit causatus, et sic non erit prima causa.

Circa illam propositionem: *prius est secundum intellectum, causam esse quam effectum: Advertendum,* quod causa non semper duratione suum effectum praecedit, sed bene ordine naturae. Potest enim causa et effectus, duratione simul esse, si effectus non producatur per motus, ut inferius ostendetur; sed tamen effectus secundum naturam, ipsam causam esse praesupponit, loquendo de causa effectiva; et ex consequenti, si intellectu concipiatur aliquid ab altero esse, prius concipitur ipsam causam esse quam effectum, tanquam esse effectus praesupponat esse causae. Cum ergo hic dicitur, prius est secundum intellectum causam esse quam effectum, non sic est intelligendum, quasi illa prioritas sit tantum ab intellectu concipiente, et nullum habeat in se fundamentum; sed quia ab intellectu est complementum illius prioritatis, fundamentum tamen est ex parte rei, si ibi sit vere causa et causatum.

Quarto, prob. *In Deo nulla est potentia sed est actus purus.* Ergo quidditas ejus ab esse non distinguitur. Probatur consequentia: quia ubicumque distinguuntur, conparatur esse ad essentiam sicut actus ad potentiam: omne enim cui actus ab eo distinctus conjungitur, se habet ad ipsum ut potentia ad actum, esse autem est actus.

Advertendum, quod essentia simplex, et omni materia carens, est proprium susceptivum esse, et licet in se et absolute, actus quidam sit, ad esse tamen a se distinctum comparatur, sicut potentia ad actum, eo quod esse sit actualitas omnis formae et naturae ut dicitur *p. 1, q. 3, a. 4.* Nulla enim natura complete et ultimate est ens actu, nisi sub esse actualis existentiae sit, quod autem actus suscipit potentiae rationem, habet ad illum actum comparatum.

Quinto, prob. *Deus non est compositus.* Ergo sua essentia est suum esse. Probatur consequentia: quia si essentia ab esse distingueretur, Deus non posset existere nisi pluribus concurrentibus, scilicet esse et essentia; quod autem non potest existere nisi pluribus concurrentibus, compositum est.

Sciendum hic, quod *dupliciter* dicitur aliquid compositum esse ut habetur ex doctrina S. Thomae *quodlib. 2, a. 9.* — *Uno modo*, quia ejus essentia ex plurium unione resultat. *Alio modo*, quia ipsum alteri conjungitur, sicut potentia actui, quo in sensu, dicitur illud componi non ex aliis, sed ex se et alio. Quod ergo non potest esse nisi pluribus concurrentibus, est compositum non quidem de necessitate *primo modo*, nisi illa integrarent ejus essentiam, sed aut *primo* aut *secundo modo*.

Sexto, prob. Si distinguitur in Deo quidditas ab esse, Deus non est per essentiam suam sed per participationem ipsius esse; ergo non est primum ens: hoc est falsum. Ergo etc. Probatur secunda consequentia: quia id quo aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. Primam vero consequentiam non probat S. Thomas, sed relinquit eam tanquam notam ex terminis. Unumquodque enim existit per ipsum esse, ubi ergo essentia non est esse, sequitur ut illud per essentiam suam non existat, et quia esse tale per essentiam, et esse tale per participationem opponuntur, ideo ex hoc quod aliquid non existit per essentiam, sequitur quod per participationem existat.

Sed *notandum* est ex iis quae habentur a S. Doctore *1. metaph. lect. 10,* et *quodl. 2, q. 2,* et *super Boët. de ebdom.,* quod esse tale per essentiam, *dupliciter* accipi potest;

Uno modo, quia hoc quod de ipso praedicatur, est de ejus essentia, sicut homo est animal per essentiam, quia animal est de essentia hominis; et per oppositum, dicitur aliquid tale per participationem, quia quod ipsi attribuitur de ipsius essentia non est, sicut ferrum ignitum dicitur ignis per participationem: et tunc participare aliquid, nihil aliud est, quam habere illud ut suae essentiae et naturae additum.

Secundo modo, accipitur per essentiam esse tale, pro eo quod est esse totaliter essentiam ejus quod de ipso dicitur, et non habere aliquid aliud per quod determinetur: per oppositum vero, per participationem esse tale, est non esse totaliter rei essentiam quae praedicatur, sed habere aliquid aliud adiunctum. Hoc modo dicimus hominem esse animal rationale per essentiam, esse vero animal per participationem, quia etsi totam animalis essentiam habeat, habet tamen ipsam limitatam per rationale, ut inquit S. Thomas, *in lib. de ebdomadibus.*

Isti autem *duo modi* sic se habent, quod e contrario se inferunt. Nam per essentiam, *secundo modo,* infert per essentiam *primo*

modo. Quod enim alicui, secundum totam essentiam convenit et totaliter, oportet ut sit ejus essentia, vel de ejus essentia: quia si reciperetur in ipso tanquam additum essentiae, per essentiam ejus limitaretur ad aliquem particularem essendi modum. Omnis enim actus in alio receptus, aliquam limitationem accipit in recipiente. Per participationem autem *secundo modo*, non infert *primum* participationis *modum*, imo, potest esse per essentiam primo modo, quod totaliter est per participationem: sicut homo est animal per participationem secundo modo, est autem animal per essentiam primo modo; sed primus participationis modus infert secundum. Quod enim habet aliquid tanquam essentiae suae additum, non est totaliter ejus essentia, sed habet eam secundum aliquem determinatum ejus modum, sicut quod est album per participationem, non est totaliter albedo, sed albedinem, secundum aliquem modum albedinis habet.

In ratione ergo ista, infertur Deum existere per participationem utroque modo, ex eo quod ponitur essentia ejus ab esse distingui. Hoc enim dato, sequitur quod non existit per essentiam primo modo, idest per aliquid quod sit de essentia ejus, aut sit ipsa essentia; et per consequens sequitur ut sit per participationem, idest per aliquid additum essentiae: ex quo ulterius habetur quod est secundo modo per participationem, idest non est ipsum esse totaliter, et habet esse non secundum omnem modum essendi, sed determinato modo, et sic non est primum ens.

Ultimo, conclusionem confirmat auctoritate Sacrae Scripturae, Exodi scilicet, III (*13. 14*) ubi dicitur proprium nomen Dei esse: *Qui est*: et auctoritate Hilarii in libro de Trinitate (*VII. init*), atque Boëtii in libro de Trinitate (*c. 2*).

CAPUT XXIII.

QUOD IN DEO NON SIT ACCIDENS.

Postquam exclusit S. Thomas, compositionem ex essentia et esse; excludit ulterius hoc loco a Deo compositionem subiecti et accidentis ponitque hanc

Conclusionem: **In Deo non est accidens:** Probatur. **Primo.** Ipsum esse non potest aliquid participare, quod non sit de ejus essentia, sed bene id quod est, cum nihil sit ipso esse formalius aut simplicius: Deus est ipsum esse; ergo nihil habet quod non sit de ejus substantia. Ergo nullum est in eo accidens, etc.

Pro hujus rationis majori intelligentia, *considerandum* est:

Primo, quod cum actus potentiam informet, semper intelligitur

minus compositus quam ipsa potentia, idest minus habens de potentialitate, et actualior quam potentia. Ideo ubi sunt plures actus, quorum unus ad alterum comparatur sicut actus ad potentiam, ille qui comparatur tanquam actus ad alterum, est simplicior, et minus habens de compositione ut sic, nihil enim actuatur per aliquid minus actuale quam ipsum sit, si ratio tantum actus et potentiae consideretur. Si ergo esse subsistens haberet aliquem actum sibi additum, oporteret ut aliquis actus esset eo simplicior, et actualior; hoc autem, esse non potest, cum esse, sit actualitas omnium formarum. Ideo non potest habere aliquid sibi additum, et hoc est fundamentum hujus rationis.

Secundo, considerandum, quod ista ratio sumpta est a S. Thoma ex Boëtio in libro de Ebdomadibus, quo in loco ipse S. Thomas notat: hoc omnibus abstracte consideratis esse commune, ut nihil habeant in se quod praeter eorum essentiam sit. Significatur enim unumquodque sicut id quo aliquid est formaliter tale, sicut albedo est id quo aliquid est album, et humanitas, qua homo formaliter est homo: non est autem aliquid formaliter album, nisi per id quod ad essentiam albi pertinet, neque homo formaliter est homo, nisi per id quod ad hominis rationem et essentiam spectat. Ideo, quod abstracte significatur, si sit secundum quod significatur, nihil a se distinctum habere potest. Concreta autem significantur ut ipsam formam habentia; ex hoc autem quod aliquid habet aliquam naturam, non prohibetur aliquid aliud habere, quod ad ejus rationem non pertineat. Ex hoc enim quod homo habet humanitatem, nihil prohibet quin et aliquid aliud praeter humanitatem habeat. Bene ergo dicitur quod ipsum esse non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua, sed bene id quod est, scilicet ipsum ens; quia *esse* est abstractum, *ens* vero, concretum.

Secundo, prob. *Nihil est in Deo quod habeat causam.* Ergo in Deo non est accidens. Patet consequentia; quia omne accidens habet causam quare insit. Antecedens probatur. Aut enim illius causa est divina essentia: aut aliquid aliud. Si aliquid aliud, ergo Deus patietur et movebitur ab aliquo agente; nihil enim inducit aliquam formam in aliquo recipiente, nisi aliquo modo agendo in ipsum, eo quod agere sit facere actu. Si ipsa divina essentia, ergo in Deo erit aliquid per quod causat, et aliquid per quod recipit, sicut corporalia per naturam materiae recipiunt, causant autem per formam: et sic Deus erit compositus. Probatur consequentia: quia est impossibile ut aliquid sit causa alicujus per illud quo recipit ipsum, alioquin idem secundum idem, faceret se in actu.

Pro intelligentia illius propositionis: *agere nihil aliud est quam facere aliquid actu*: notandum, quod facere actu, attribuitur, secundum consuetum modum loquendi, et agenti et formae: dicimus enim quod et calefaciens facit calidum actu, et calor; hoc tamen differenter fit. Agens enim dicitur facere aliquid actu, quia ipsum

ad actum formae perducit simul formam comproducendo, propter quod subjungit S. Thomas: « *quod quidem est per formam* » ac si diceret: agere est facere actu per formam productam in passo, forma autem dicitur facere actu, non quia aliquid producat, sed quia est illud quo agens facit aliquid esse actu: albedo enim non facit album aliquid producendo, sed est illud quo albefaciens facit aliquid actu album esse.

Circa illam propositionem: *idem secundum idem, non facit seipsum in actu, sed secundum aliud agit, et secundum aliud recipit*: occurrit **dubium** ex *duplici capite.*

Primo, quia licet videatur verum in compositis ex materia et forma, in quibus exemplificat S. Thomas, non videtur tamen universaliter verum. Nam in substantia separata, propria accidentia causantur ab ejus essentia et in eo recipiuntur; similiter intellectus et voluntas causantur ab essentia animae intellectivae, et recipiuntur in ea, et tamen non secundum aliud et aliud, cum sint substantiae simplices, non habentes aliquam diversitatem partium. Ergo etc.

Secundo, quia intellectus per se causat actum intelligendi et ipsum recipit. Similiter voluntas, actum volendi, cum sint operationes immanentes. Ergo etc.

Ad primum horum, dicitur 1°. Quod utique in omnibus quae causant aliquid in seipsis, oportet esse diversitatem actus et potentiae; quia si esset tantum actus, non posset habere rationem susceptivi, cum omne susceptivum accipiat aliquid esse actu a forma quam suscipit; si autem esset tantum potentia, non posset habere rationem agentis. — Dicitur 2°. Quod ista diversitas non est accipienda eodem modo in omnibus, sed secundum varietatem naturarum variatur. Nam in compositis ex materia et forma, ipsa materia est ratio suscipiendi, sed forma est ratio agendi. In subjectis autem simplicibus, ipsa essentia est ratio recipiendi, eo quod comparetur ad esse sicut potentia ad actum; ipsum autem esse est ratio agendi, quia unumquodque agit in quantum est in actu; non quidem quod esse sit principium formale productivum propriorum accidentium, sed quia est conditio ipsius essentiae in quantum producit illa accidentia, nihil enim agit nisi in actu.

Dicitur ergo, quod etiam in substantiis separatis et in anima, aliud est quo suscipit, et aliud quo agit, quia unum est essentia, aliud vero esse, et sic in aliis oportet esse compositionem essentiae et esse, quae in Deo reperiri non potest.

Sed remanet adhuc *dubium.* Nam etiam re non existente in actu, propria passio consequitur essentiam rei, cum propositio in qua praedicatur passio de subjecto, sit sempiternae viritatis. Ergo esse actu non est conditio essentiae in quantum agit.

Respondetur 1°, quod re non existente, passio non sequitur essentiam in esse reali, sed in esse intelligibili tantum, ex quo

habet ut propositio semper sit vera, in qua passio de subjecto praedicatur.

Responderi 2° potest, quod popositio S. Thomae intelligenda est, de alietate rationis, non autem de alietate reali, quod enim agit in se, secundum aliam rationem agit et secundum aliam rationem suscipit. Agit enim secundum quod est in actu, patitur autem secundum quod est in potentia: sed quia in compositis, per aliud realiter res est in actu, et per aliud in potentia, ideo in illis agere et recipere reducuntur in duo principia realiter distincta. In simplicibus autem, quia per idem res est in actu essentiali, et in potentia ad esse, in quantum ipsa essentia et est actus quidam in se, et est potentia respectu esse, ideo principium producendi propria accidentia, et principium ea recipiendi, ratione tantum distinguuntur. Sed tamen, quia oportet ipsam essentiam, realiter esse potentiam respectu esse, sicut realiter est actus secundum se, ideo oportet ut omne tale quod est causa propriorum accidentium, in se sit compositum ad minus compositione ex esse et essentia. Non est autem inconveniens ut idem secundum rem sit principium producendi et suscipiendi idem accidens; quoniam non est principium productivum per actionem mediam, sed tantum per naturalem resultantiam unius ex alio, ut in superioribus est ostensum de mente S. Thomae, *1, p. q. 77, a. 6, ad 3*, dummodo aliquo modo habeat rationem actus, et aliquo modo rationem potentiae.

Ad secundum dubium dicitur, quod nec intellectus nec voluntas per idem omnino agit et patitur, sed per aliud et aliud, sicut enim in corporalibus, materia est ratio recipiendi, forma vero est ratio agendi; ita proportionaliter in intellectu est et voluntate. In intellectu enim, id quod causat in actu intellectionem, est intellectus specie intelligibili informatus, et ipsa species intelligibilis est sibi ratio causandi, ipsa autem potentia est ratio recipiendi. In voluntate autem, voluntas volens finem est id quod causat volitionem eorum quae sunt ad finem, et volitio finis est sibi ratio agendi, ipsa autem potentia voluntatis, est sibi ratio recipiendi.

Advertendum tamen, quod aliter se habet materia in rebus corporalibus ad hoc quod est recipere propria accidentia compositi, et aliter potentia intellectus et voluntatis ad recipiendum actum. In illis enim, materia est ratio recipiendi, non tamen talia accidentia in sola materia recipiuntur sed in composito. In actione autem intellectus et voluntatis sic ipsa potentia est ratio recipiendi, quod ipsa sola recipit: intellectio enim in solo intellectu recipitur, et volitio in sola voluntate. Ratio autem diversitatis est, quia materia cum sit simpliciter pura potentia, non est immediate receptiva formae accidentalis, sed omnia accidentia sunt compositi: intellectus autem et voluntas licet sint potentiae passivae, non sunt tamen purae potentiae sed actus quidam, ideo possunt immediate et per se, aliorum accidentium subjecta esse.

Sed ista responsio, quantum ad voluntatem, *non videtur* plene satisfacere. Etsi enim in volendo ea quae sunt ad finem, assignetur aliquid quod est ratio agendi, et aliquid quod est receptivum, in ipsa tamen volitione finis non apparet quid sit ratio agendi distinctum a ratione suscipiendi; sed ipsa nuda voluntas videtur causare illum actum et recipere.

Ad hoc dubium, faciliter responderi potest secundum eos qui tenent voluntatem esse agens partiale volitionis, et simul cum ipsa concurrere objectum apprehensum per intellectum, tanquam aliam causam partialem; diceretur enim quod voluntas nuda et sola non est causa volitionis finis, sed aggregatum ex voluntate et ipso fine, per intellectum apprehenso: receptivum autem ejus volitionis, est sola potentia voluntatis.

Secundum eos autem qui dicunt objectum non concurrere active ad volitionem, sed tantum per modum finis et formae, difficilius est respondere.

Dicunt enim quidam, quod ad finis volitionem, movetur voluntas a Deo ita, quod ad talem volitionem mere passive se habet.

Sed istud mihi non videtur verum; quia velle, nominat actionem immanentem in operante, ideo oportet ut idem sit aliquo modo agens volitionem et recipiens. Et etiam quia non dicitur voluntas velle nisi per actum a se elicitum, sicut nec intellectus intelligere, nisi per actum a se productum.

Propter quod mihi magis, praedictam opinionem sequendo, videretur dicendum: aut quod in voluntate aliqua naturalis forma sit, quae sit sibi ratio naturaliter volendi finem, sicut in intellectu est naturalis habitus principiorum; et sic totale principium volitionis productivum sit voluntas cum illa forma, receptivum autem sit voluntas. Et sic dicitur voluntas moveri a Deo ad volitionem finis in quantum indidit sibi Deus formam per quam naturaliter movetur ad finem, sicut intellectui possibili, primorum principiorum indidit habitum. Aut quod Deus movendo voluntatem ad volitionem finis est agens principale et agens *quod*, ipsa autem voluntas est id *quo* Deus ipsam volitionem causat: sicut generans est id quod movet grave, forma autem gravis est id quo movet. Modo non est inconveniens ut idem sit activum alicujus actus, et receptivum ejus, quando non est activum principale, sed quo agens agit se tenens ex parte ejus quod movetur; tunc enim idem potest esse forma per quam agens agit, in quantum in ipso est virtus agentis principalis, et potest esse id quo patiens patitur, in quantum est potentia mobilis.

Tertio, prob. *In Deo nulla est potentia.* Ergo nullum accidens. Probatur consequentia: quia omne subjectum comparatur ad accidens sicut potentia ad actum dantem esse accidentale.

Quarto, prob. *Deus non est mutabilis.* Ergo sibi non convenit quod de se possit inesse et non inesse. Ergo in ipso nullum est

accidens. Patet prima consequentia. Secunda vero probatur: quia omne accidens de se natum est inesse et non inesse.

Sed occurrit **dubium**: quia proprium accidens non est natum inesse et non inesse.

Potest dici, quod ista ratio non concludit nullum accidens esse in Deo, ut accidens contra substantiam dividitur, sed ut distinguitur contra proprium: illud autem, natum est inesse et non inesse. Patet autem hoc ex modo loquendi cum ait: si Deus habet aliquid accidentaliter sibi conveniens: sola enim accidentia quae possunt abesse dicuntur *accidentaliter* convenire, accidentia autem propria, *per se*. Non est autem inconveniens ut inter multas rationes aliquae universaliter probent nullum simpliciter accidens illi convenire, aliquae vero probent de accidente, tantum per accidens.

Quinto, prob. *Deus est quidquid est in ipso.* Ergo in ipso nullum est accidens. Patet consequentia: quia res non est suum accidens, cum accidens non sit de essentia rei. Antecedens vero probatur: quidquid est in Deo, nobilissimo modo est in ipso, quia Deus est omnium causa: unumquodque autem nobilius invenitur in causa quam in effectu; sed perfectissime aliquid convenit alicui, quod est ipsummet, eo quod cum illo tunc perfectius fit unum, quam forma cum materia, et quam cum aliquid alteri accidentaliter inest. Ergo etc.

Circa illam propositionem: *unumquodque nobilius invenitur in causa quam in effectu*: **dubitatur.** — Nam natura ignis non invenitur nobilius in igne generante, quam in genito, nec natura humana nobilior est in homine generante quam in homine genito, cum species specialissima aequaliter inveniatur in omnibus individuis suis; vel saltem non sit necessario nobilior in uno quam in alio. Ergo etc.

Respondetur *primo*, accipiendo propositionem tanquam universaliter vera et dicitur:

1° Secundum doctrinam S. Thomae in multis locis, quod ista propositio habet universaliter veritatem de causa principaliter agente non autem de causa instrumentali.

Dicitur 2°: quod nobilitas ejus quod est in causa et in effectu, potest et ad ipsam essentiae et naturae perfectionem in se referri, et ad modum esssendi. Si referatur ad naturam in se, sic non est necesse unumquodque in causa principali nobilius esse quam in effectu, sicut enim arguebatur in iis quae sunt ejusdem speciei specialissimae, natura non est essentialiter perfectior in causa quam in effectu. Si ad modum essendi referatur, *dupliciter* etiam potest intelligi; scilicet, secundum quod est in causa absolute, et secundum quod est in causa ut causa est, et eodem modo ex parte effectus distinguendum est. Si absolute accipiatur, non etiam necesse est ut nobilius sit in causa quam in effectu, potest enim aequali nobilitate essendi, esse in causa et in effectu, si esse causae et esse

effectus absolute considerentur. Sed si consideretur aliquid quod est in causa activa virtualiter, secundum quod in causa est, sic nobilius habet esse quam in effectu ut est effectus. In causa enim agente habet rationem producentis, in effectu autem habet rationem producti: modo, nobilius est producere quam produci, ideo nobilius est esse in causa, ut causa est, quam esse in effectu ut effectus est. Et sic intelligenda est propositio S. Thomae, ut patet *de malo q. 4, a. 1, ad 15.*

Unde instantia nulla est, licet enim natura ignis non sit absolute nobilior in igne generante, quam in igne genito, nobiliorem tamen modum habet secundum quod est in igne generante, ut generans est, quam in igne genito, ut genitus est; et similiter dicendum est de humanitate, et de aliis quae univoce dicuntur de causa et effectu.

Haec autem expositio, maxime proposito deservit, quia cum in causa, ut est causa, res nobiliorem modum habeat, necesse est ut in Deo nobilissimus modus qui causae ut causa convenire potest, reperiatur. Nobilissimus autem modus est, ut effectus in causa sit ipsa causae essentia, ad hoc ut ipsa causa per suam essentiam agat. Ideo omnia in Deo, ipsa Dei essentia sunt et nihil in ipso accidens est.

Potest *secundo* **responderi,** quod propositio habet veritatem et quantum ad essentiam, et quantum ad modum essendi absolute, sed in causa aequivoca tantum. Effectus enim in causa aequivoca nihil aliud est quam ipsa forma causae aequivocae. Et modus essendi ipsius in causa, nihil est aliud quam modus essendi causae: constat autem quod forma et esse causae aequivocae, est nobilior quam forma et esse effectus, cum contineat effectus perfectionem, et aliquid eo perfectius. Ad hunc etiam sensum deservit propositio S. Thomae. Nam manifestum est, Deum esse causam aequivocam creaturarum, non autem univocam.

Sexto, prob. Substantia non dependet ab accidente, sed bene e converso. Ergo potest aliqua substantia inveniri sine accidente: quod maxime videtur primae substantiae, quae Deus est, convenire. Probatur consequentia: quia *quod non dependet ab aliquo, potest aliquando sine eo inveniri.*

Sed circa istam propositionem occurrit **dubium.** Quia substantia non dependet a sua propria passione, et tamen non potest sine ipsa reperiri. Ergo non omne quod ab alio non dependet, potest absque illo aliquando esse.

Dicitur, quod ista propositio intelligenda est, ubi unum non sequitur ad alterum, naturali sequela. In illis enim, licet unum ab altero non dependeat, quia tamen, ipso posito, naturaliter alterum resultat, ideo in re sine illo inveniri non potest, sicut arguebatur de subiecto et propria passione: nam propria passio, naturaliter sequitur naturam subjecti. Non sic autem se habent substantia

et accidens, secundum communem rationem substantiae, et communem rationem accidentis, nam neque substantia dependet ab accidente, neque ad substantiae rationem sequitur naturaliter accidens: ideo potest aliqua substantia sine accidente esse.

Ultimo. Confirmatur conclusio auctoritate Augustini in libro de Trinitate (*V. 4,*) Confutatur autem ex hoc Saracenorum error, de quo Averroes *12. metaph. com. 39* mentionem facit, ponentium quasdam intentiones divinae essentiae quidditatis.

Pro quo errore *advertendum*, quod per *intentiones* intelligit S. Thomas, formas quas ideo nos intentiones dicimus, quia a Dei substantia sola intentione nostra, et cogitatione separantur, sed ipsi dicebant ea etiam realiter distingui, et esse accidentia divinae essentiae superaddita.

CAPUT XXIV.

QUOD ESSE DIVINUM NON POTEST DESIGNARI PER ADDICTIONEM DIFFERENTIAE SUBSTANTIALIS.

Ultimo loco excludit S. Thomas a Deo compositionem generis et differentiae.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo*, excludit compositionem potentialem secundum quod genus continet multas differentias potentialiter, per quas determinari potest. *Secundo*, compositionem actualem secundum quod species dicitur ex genere et differentia componi. (*cap. seq.*)

Quantum ad Primum ponitur haec

Conclusio. **Supra divinum Esse non potest aliquid superaddi, quod designet ipsum designatione essentiali, sicut designatur genus per differentias.**

Pro hujus intelligentia, antequam probetur conclusio, *considerare* oportet quod genus dicitur designari, sive determinari essentialiter per differentias, non quasi ipsae differentiae sint de essentia generis et quidditate, sed quia ipsam generis naturam dividunt in diversas essentias, et naturas per se sub genere contentas. Genus enim naturam quandam et illimitatam et indeterminatam dicit respectu specierum: per additionem autem unius differentiae, contrahitur ad unam speciem de qua essentialiter praedicatur, et per addictionem alterius, contrahitur ad aliam speciem, et sic dicitur designari designatione essentiali, idest, determinari ad essentiam speciei sub ipso contentae. Per hunc ergo modum designari divinum Esse negatur, quasi scilicet sit quoddam commune, dicens naturam quandam indeterminatam, per aliquam differentiam limi-

tabilem et contrahibilem ad particulariorem naturam, sub ipso per se contentam, ut aliqui male posuerunt.

Primo autem, **probatur**. *Deus est per se necesse esse.* Ergo sua essentia non est in actu aliquo superveniente. Ergo nec suum Esse. Ergo suum Esse non designatur designatione essentiali. — *Prima* consequentia patet. *Secunda*, probatur: quia suum esse est sua essentia. *Tertia* vero, quia impossibile est, aliquid esse actu, nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur. Non enim animal est actu nisi sit rationale aut irrationale: nec etiam Platonici posuerunt ideas nisi specierum specialissimarum. Ergo si designaretur esse, designatione essentiali, non poterit esse actu nisi per illud quod ipsum desígnaret, et sic esset in actu per aliquid superveniens.

Circa positionem Platonis *advertendum*, quod *ly* specierum specialissimarum, non facit differentiam ab omnibus universalibus simpliciter. Nam ut patet *1, Ethic.* et ponitur a Divo Thoma *1, p. q. 6, a. 4,* et *de verit, q. 21, a. 4,* Plato non solum posuit ideas specierum specialissimarum, sed etiam entis, unius et boni: sed facit differentiam a speciebus subalternis, scilicet a generibus. Ut enim dicitur, *de verit. q. 3, a. 8.* Plato non posuit ideas generum, sed tantum specierum specialissimarum. Quia cum idea non sit nisi eorum quae per se sunt intenta, intentio autem naturae non terminetur ad productionem formae generis, sed solum formae speciei, non oportuit poni ideas generum, sed bene specierum. Unde quod aliquando dicit S. Thomas, Platonem posuisse ea quae secundum intellectum separari possunt, esse separata secundum esse, intelligendum est de iis quae per se sunt a natura intenta: hujusmodi autem sunt species specialissimae, et quae omnibus sunt communia ut ens, unum et bonum, non autem genera.

Advertendum, quod ista propositio: *impossibile est aliquid esse actu, nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur: dupliciter* exponi potest. *Uno modo*, ut per esse substantiale intelligamus ipsam essentiam et quidditatem, et sic sine dubio vera est, ut declaratur per exemplum et Platonis positionem. Non enim animal in actu esse potest, nisi sint differentiae, quibus natura animalis determinatur ad unam speciem, ulterius essentialiter non determinabilem.

Sed sensus iste non videtur esse ad propositum, quia hic loquitur S. Thomas de actuali existentia Dei non de essentia. Ideo, *secundo modo* intelligi potest, ut per esse substantiale intelligatur ipsa actualitas essendi. Et tunc propositio potest *dupliciter* exponi: scilicet per viam *similitudinis*, et per viam *exempli*. Per viam *similitudinis*, quia sicut animal non potest existere actu, nisi existente ipsa differentia limitante essentialiter, ita si esse, limitationem essentialem per aliquid aliud recipiat, non poterit poni actu, nisi illa differentia existente, per quam essentialiter limitatur. Per viam

etiam *exempli*, quoniam animal non est actu, nisi sit aliqua ejus differentia per quam ejus esse substantiale determinetur. Ergo et similiter in omnibus aliis nihil est in actu nisi existentibus omnibus quibus esse substantiale essentialiter determinatur. Quomodo autem per rationale, aut irrationale, esse substantiale determinetur, dicetur in tertia ratione.

Sed occurrit **dubium,** quia non videtur inconveniens divinam essentiam esse actu per aliquid supradditum, si illud ab essentia realiter non distinguatur, sicut non est inconveniens, ut per sapientiam superadditam essentiae ab ea realiter non distinctam, sed secundum rationem, sapiens sit. Per hoc enim non tollitur quin sit per se necesse esse, sicut per hoc quod per sapientiam sapiens est, non tollitur quin per se ac per suam essentiam sapiens sit; modo, si adderetur esse divino aliquid essentialiter ipsum determinans, illud neque ab esse neque ab essentia realiter distingueretur, sicut neque differentia contrahens genus distinguitur realiter a genere: ergo non est inconveniens ipsam esse actu per aliquid superadditum essentiae.

Ad evidentiam hujus dubii considerandum est, quod *aliter* loquendum est de natura generis secundum quod est in specie secundum rem, et *aliter* secundum quod in communi consideratur per abstractionem a speciebus et differentiis. *Primo* enim *modo*, idem est cum differentia realiter, et differentia non est aliud additum generis entitati. *Secundo* autem *modo*, consideratur genus tanquam formaliter distinctum a differentia, utpote non habens cum ea aliquam identitatem nisi potentialem, scilicet continentiae, inquantum ipsas differentias potentialiter continet, ideo differentia tunc consideratur tanquam omnino extra essentiam generis, et ideo cum naturae generis sic consideratae, additur differentia, additur tanquam aliquid extraneum ab essentia generis; unde si genus poneretur existere, secundum quod intelligitur, esset sine differentiis quibus dividitur, et ad inferiora contrahitur. Patet enim quod animal per abstractionem a differentiis consideratum, nihil aliud essentialiter est quam substantia animata sensibilis, quod si addatur rationale, dicitur substantia animata sensibilis, rationalis; ubi constat, rationale, toti essentiae animali esse additum, et sic ad hoc ut animal sit, requiritur ut sibi aliquid addatur quod extra ejus formalem rationem sit, licet in eo quod constituitur per ipsa, genus et differentia idem realiter sint. Unde dici non potest quod genus per seipsum sit, sed per aliud, quia per differentiam.

Sic ergo, si divinum esse, formaliter consideratum et secundum propriam rationem, esset aliquid commune essentialiter contrahibile ad modum generis; et similiter essentia divina non posset actu esse, nisi per aliquid omnino ab ejus quidditate et essentia formaliter considerata alienum, licet illud additum essentiae, in illo in quo uniretur, esset idem realiter cum essentia.

Dicitur ergo **ad dubium,** quod non solum inconveniens est quod essentia divina, ad esse actu, indigeat aliquo a se realiter distincto, sed etiam inconveniens est ut indigeat aliquo, quod sit extra formalem ejus rationem et quidditatem, quia tunc non esset ex propria quidditate et essentia necesse esse; sed ad hoc ut esset, aliquo omnino extrinseco ab ejus formali et quidditativa ratione indigeret. Quod autem additur de sapientia non est simile. Sapientia enim non est extra formalem et quidditativam rationem essentiae, si consideraretur divina essentia secundum quod in se est, sed tantum secundum quod a nobis diversimode concipitur. Si autem essentia divina, esset natura indeterminata, ad modum generis, et determinaretur per differentiam essentialem, illa differentia, esset extra quidditativam rationem essentiae, et secundum quod in se est consideratae, non tamen secundum nostrum modum concipiendi.

Secundo, prob. Divina substantia nullo modo est in potentia, quia est *ipsum Esse*, quod est actualissimum. Ergo esse divinum non potest designari essentialiter per aliquid sibi additum. Probatur consequentia: quia omne quod indiget aliquo ad hoc ut sit, est in potentia respectu illius, si scilicet, indigeat ipso tanquam forma limitante.

Tertio, prob. Designatur essentialiter per aliquid additum. Ergo illud additum, facit rem designatam esse actu, et est ei intrinsecum. Ergo vel est ejus essentia, vel pars essentiae: non potest esse tota essentia Dei, quia ejus essentia est idem quod esse, quod autem additur ipsi esse, non est totum esse, secundum quod additur, licet materialiter, idem esse possit. Ergo pars est essentiae. Ergo Deus est compositus, cujus oppositum, superius est ostensum (*cap. 18*). — Probatur *prima* consequentia: quia quod designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse actu, et est intrinsecum rei designatae. *Secunda* etiam, probatur: quia illud per quod res est in actu, et est intrinsecum rei, vel est essentia tota, vel pars essentiae.

Adverte, quod haec ratio procedit ex imaginatione quod esse divino, aliquid additur tanquam constitutivum divinae essentiae, sicut generi aliquid additur quod est constitutivum speciei.

Sed circa illam propositionem: *quod designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse in actu, et est intrinsecum rei designatae;* sciendum, quod esse in actu, *dupliciter* accipi potest. *Uno modo,* in actu quidditativo et essentiali; *alio modo,* in actu existentiae actualis; propositio haec, non tantum intelligitur de esse in actu quidditativo, verum etiam de esse, in actu existentiae. Nam, haec differentia: *rationale:* addita *animali,* constituit hominem, qui hoc loco dicitur res designata in actu essentiae et quidditatis: eo quod in animali, continebatur potentialiter homo, per adjunctionem autem differentiae, costituitur in actu animal rationale, quae est hominis essentia et quidditas; sicut per conjunctionem formae cum

materia, fit in actu quidditativo ipsum totum. Constituit etiam hominem in actuali existentia, in quantum constituit quidditatem quae est proprium susceptivum esse, formaliter loquendo et essentialiter. Ex additione enim differentiae specificae ad genus, constituitur proprium susceptivum esse, essentialiter; quia species specialissima non indiget aliquo formali intrinseco, ad hoc ut sit, licet in rebus materialibus requirantur aliqua materialia principia naturam individuantia.

Propter hoc inquit Porphyrius quod: *differentia conducit ad esse,* quia scilicet, constituit proprium susceptivum essentiale ipsius.

Quarto, prob. Si adderetur ad Esse Dei, adderetur ad ejus Essentiam, quia essentia et esse, in ipso sunt idem. Ergo oporteret, ut illud essentialiter designans, constitueret propriam rationem naturae et quidditatis divinae: sed hoc est contra rationem ejus quod aliquid essentialiter determinat; nullum enim tale, constituit rationem ejus cui additur, sicut rationale, non constituit rationem animalis. Probatur consequentia. Quod sic additur constituit esse in actu ejus cui additur: sed hoc in Deo est Divina essentia. Ergo si aliquid sibi essentialiter adderetur, illud ejus essentiam constitueret.

Circa illam propositionem*: quod additur alicui ad designationem essentialem, non constituit ejus rationem, sed solum esse in actu;* notandum, quod haec propositio non est eadem cum illa propositione praecedentis rationis, quam exposuimus. In illa enim, esse in actu referebatur ad constitutum per additum et id cui fit additio, quae dicebatur res designata sive determinata, idest ipsam determinationem includens, non autem sicut id cui apponitur ab extrinseco designatio; hic autem refertur ad id cui fit additio, sive ad genus ipsum. Genus enim, quia habet rationem potentiae et determinabilis, ut consideratur sub ratione totius universalis, non habet in se aliquem actum eorum quibus ad speciem determinatur; ideo est in potentia respectu differentiarum et specierum. Per additionem vero differentiae, fit in actu differentiae et speciei, et fit proprium susceptivum essentiale actualis existentiae. Sicut materia, quia non habet in sui substantia aliquem actum, si consideretur per praecisionem ab omni forma, est in potentia ut ad hanc vel illam speciem determinetur; cum autem acceperit formam, est in actu illius formae et speciei per speciem constitutae; et in esse actualis existentiae, quod illam formam concomitatur.

Ad majorem intelligentiam eorum quae in hoc capite dicta sunt, sciendum ex doctrina S. Thomae *1, p. q. 4, a. 1, de pot q. 7, a. 2,* et *de ente et essentia,* quod aliter loquendum est de esse actualis existentiae abstracto *secundum rem,* quale est esse divinum, et aliter de esse abstracto et communi *secundum rationem*: sicut aliter loquendum esset de albedine, si esset separata secundum rem ab omni receptivo, et aliter si sit abstracta ab omni

subiecto secundum considerationem tantum. Conveniunt quidem in hoc, esse abstractum secundum rem et esse abstractum secundum rationem, quod neutrum est per differentiam formalem determinabile, eo quod esse nominet actum perfectissimum, et actualitatem omnium actualitatum, et per consequens nihil sit ipso esse formalius et actualius. Ex quo sequitur, quod nec huic nec illi aliquid additum est, alioquin abstractum omnino non esset, sicut et animali, secundum quod consideratur per abstractionem ab omnibus differentiis, non est adjuncta differentia rationalis.

Sed differunt in hoc: quod esse divinum, secundum rem ab omni receptivo separatum, non solum determinari non potest per differentiam essentialem, sed nec etiam per aliquid susceptivum, eo quod in nullo recipi possit: sicut albedo quae esset realiter separata ab omni subiecto, non posset in subiecto recipi, quoniam ab hac et ab illa particulari albedine distingueretur, quia esset subsistens, ab omni subjecto separata, aliae autem in hoc aut illo subiecto sint. Unde si removeretur ab ea esse subsistens et separatum, jam non esset eadem quam prius. Esse autem secundum rationem commune, licet formalibus et essentialibus differentiis limitari non possit, potest tamen per diversa recipientia determinari; fit enim esse hominis, quia in humana natura recipitur, et esse equi quia in natura equi recipitur: sicut albedo, secundum rationem communis, limitatur ad hanc et illam, quia in hoc et illo subiecto recipitur.

Esse ergo divinum licet sit ab omni principio determinante absolutum, non est tamen esse commune secundum rationem, quia esse commune secundum rationem, licet ut sic non sit per aliquid determinatum in actu, potest tamen per susceptivum determinari. Esse autem divinum nec actu nec potentia est determinatum, imo de ratione sua est ut determinari non possit.

CAPUT XXV

QUOD DEUS NON SIT IN ALIQUO GENERE

Secundo, ostenditur in Deo non esse compositionem actualem generis et differentiae et ponitur haec

Conclusio. **Deus, in nullo est genere.**

Circa quam conclusionem *tria* facit S. Thomas. *Primo* enim, ipsam probat. *Secundo*, quaedam ex ipsa, corollaria deducit. *Tertio* quandam solvit instantiam.

Quantum ad primum: **Arguit primo** sic. In Deo nihil est per quod designetur natura ad speciem: ergo non est in genere. Antecedens patet ex praecedenti capite. Consequentia vero probatur: quia nihil est in genere quod non sit in aliqua ejus specie, quod

intelligendum est de iis quae sunt completa in natura et directe, non autem quae solum per reductionem sub genere continentur.

Sed videtur, antecedens hujus rationis non haberi ex praecedenti capite. Ibi enim ostensum est quod esse divinum non potest designari essentialiter, per aliquid superadditum: ex hoc autem non habetur quod in Deo non sit aliquid determinabile, et aliquid determinans, sicut ex hoc quod humanitas non est per aliam formalem differentiam essentialiter limitabilis et contrahibilis, non habetur quod in humanitate non sit natura secundum se contrahibilis, et natura contrahens, si formaliter considerentur.

Respondetur, quod ex eisdem rationibus quibus probatum est nihil posse addi ad divinum esse, quod ipsum essentialiter designet, constat in Deo nihil esse quod habeat rationem differentiae designantis essentialiter. Id enim quod designaretur per ipsam, non esset per se necesse esse, quia ad hoc ut actus esset, indigeret illa differentia, ut in *prima ratione* (*praec. capit.*) procedebatur; et esset in potentia respectu illius, ut in *secunda* assumebatur *ratione.* Ipsa etiam differentia esset pars essentiae, formaliter sumptae, ut *tertia* excludebat *ratio*: similiter, quidquid est actu in Deo, est idem formaliter cum omni natura quae in Deo est, si secundum se considerentur ea quae sunt in Deo; cum omnia sint ipsum purum esse, ideo non potest alicui existenti in Deo addi aliquid quod sit extra ejus rationem ut *quarta ratio* procedebat. Implicite ergo ostenso, quod esse divinum non recipit essentialiter limitationem, etiam ostensum est nihil esse in Deo quod rationem differentiae essentialiter limitantis habeat.

Secundo arguit. Deus non est in genere accidentis, quia accidens non potest esse primum ens et prima causa; nec in genere substantiae, quia substantia quae est genus non est suum esse, alioquin omnis substantia esset suum esse, cum ratio generis salvetur in omnibus quae sub genere continentur; et sic substantia non esset causata ab alio. Deus autem est suum esse: ergo Deus non est in genere.

Ad evidentiam hujus rationis considerandum est: quod ex hoc aliquid habet rationem causati ab alio, quod ab ipso recipit esse, causare enim, ut dictum est supra, est facere aliquid esse in actu; ubi ergo ponatur quod esse rei non conveniat sibi ab alio, sequitur ipsam rem causatam non esse: ex hoc autem, quod ponitur substantiam rei ab esse non distingui, oportet poni esse non convenire rei per aliam causam efficientem, quia ipsa essentia rei sibi convenit per se, et non per causam productivam, nulla enim causa est quae faciat hominem esse hominem, aut animal, aut substantiam, cum similes propositiones primi modi, sint sempiternae veritatis, sive producatur res in esse sive non producatur. Et si inveniatur S. Thomas aliquando dicere, ut *de verit. q. 21, a. 5, ad 5*^m^, quod creatura est a Deo secundum essentiam suam, intelligendum est, quod ipsam essentiam creaturae producit in esse; non quod faciat

essentiam creaturae convenire sibi, quasi faciat hominem esse hominem. Sequitur ergo, si substantia sit suum esse, quod ipsa substantia causata non erit, eo quod ab alio non accipiat esse sicut nec essentiam.

Tertio arguit. Quod est in genere differt secundum esse ab omnibus aliis quae sunt in illo genere: convenit autem cum illis in generis quidditate. Ergo in omne existente in genere, esse est praeter generis quidditatem. Ergo Deus non est in genere. Antecedens quoad *primam partem* probatur: eo quod genus de pluribus praedicetur, aliqua autem in una communi quidditate convenientia, ideo plura sunt quia habent distincta esse. Quoad *secundam* vero, probatur; quia genus praedicatur in *quid* de omnibus speciebus. *Prima* consequentia patet; quia idem non est principium convenientiae et distinctionis respectu ejusdem. *Secunda* etiam patet; quia in Deo, esse non est praeter ejus quidditatem.

« *De distinctione formali inter quidditatem generis et differentiam* »

Circa istam rationem est *advertendum*, quod ex eo quod species conveniunt in quidditate generis, differunt autem in esse, et quidditativo, et actualis existentiae; non sequitur formaliter illa quae sunt in genere habere esse realiter distinctum a quidditate, sed tantum formaliter: sicut ex hoc quod conveniunt species animalis, in quidditate animalis, distinguuntur autem differentiis animalis; non sequitur quidditatem generis realiter a differentia distingui sed tantum formaliter; et hoc sufficit ad rationem S. Thomae, quia esse in Deo non solum non distinguitur realiter ab essentia, sed nec formaliter. Si enim conciperetur divina essentia, et omnia quae sunt in ipsa, secundum quod in se sunt, omnium una et indivisibilis ratio esset, propter summam simplicitatem divinae naturae, et puritatem. Ad insinuandam autem istam formalem distinctionem essentiae et esse in re existente, in genere dixit S. Thomas: *esse cujuslibet in genere existentis est praeter generis quidditatem*; non autem dicit, est *realiter distinctum* a quidditate, licet etiam sit verum quod realiter distinguatur, ut aliis rationibus in secundo probabitur.

Sed circa dicta occurrit **dubium.** Diceret enim aliquis quod sicut genus dicit unam naturam communem secundum rationem, secundum quam a differentiis per intellectum abstrahitur, ita et esse illius quidditatis genericae, est eorum commune secundum rationem per abstractionem ab omnibus principiis limitantibus consideratum, et est idem illi quidditati: et sicut generis quidditas in speciebus pluribus multiplicatur realiter per differentias, cum natura generis in una specie, sit diversa a natura generis in alia; ut dicitur *10, metaph. text. 24,* ita et esse illius quidditatis diversificatur in diversis speciebus, et sic non remanet major unitas quidditatis quam esse; sed sicut quidditas generis remanet una secundum ra-

tionem, multiplicatur autem realiter, ita et esse plurium specierum remanet unum secundum rationem, multiplex autem secundum rem.

Ad hujus evidentiam *considerandum (primo)* est, quod esse non convenit generi nisi secundum quod est in inferioribus limitatum, ideo comparatio inter quidditatem generis et ejus esse, attenditur secundum quod quidditas generis, in speciebus consideratur. Non enim est aliquid esse quo in natura existat animal ab omnibus speciebus separatum, sed bene quo existit hoc animal, qui est homo, et quo existit hoc animal qui est equus, et sic de aliis.

Notandum secundo, quod esse licet habeat quandam communitatem rationis, in quantum omne esse dicitur actualitas existendi, non est tamen commune, ut superius diximus, ad modum generis. Non enim esse animalis dicit unam naturam inventam in omnibus esse animalium, per intellectum abstrahibilem ab illis, et per aliquam differentiam contrahibilem, sicut animal. Nam cum dicat omnium actualitatum actualitatem, non potest per aliquid formalius et actualius limitari, sed sua communitas est communitas ad modum formae quae limitatur per receptivum: esse enim hominis distinguitur ab esse equi, quia hoc est actualitas hujus, illud vero illius. Propter hoc, sicut aliud receptivum ejus per unam generis differentiam constituitur, et aliud per aliam; ita alia est formalis ratio actualis existentiae in una specie generis, et alia in alia specie: et ideo, sicut cum unitate formali generis, in omnibus suis speciebus stat pluralitas differentiarum et esse specifici, ita etiam cum unitate illa genericae quidditatis, stat pluralitas formalis ipsius esse existentiae.

Dicitur ergo **ad dubium**, *primo*, quod genus multiplicatur in speciebus *realiter*, et quantum ad esse quidditativum specierum: non autem multiplicatur *formaliter*, et quantum ad esse quidditativum proprium. Licet enim natura generis in uno, sit diversa realiter a natura generis in alio, non tamen est formaliter diversa: natura enim animalis, in omnibus animalibus est substantia animata sensibilis.

Dicitur *secundo,* quod esse actualis existentiae generis non manet idem formaliter in omnibus, cum non dicat unam naturam ab omnibus per intellectum abstrahibilem, sed secundum quod per diversas differentias constituitur diversum susceptivum ipsius esse; ita ratio actualis existentiae diversificatur simul cum ejus reali diversitate.

Dicitur *tertio,* quod licet ista esse sint unum in aliqua communi ratione quam format intellectus, eo quod unum sint proportionalitate quadam, inquantum sicut se habet esse leonis ad leonem, ita esse equi ad equum; per hoc tamen non tollitur vis rationis. Semper enim ista propositio est vera: *illud quod est unum formaliter in multis, distinguitur formaliter ab eo quod in illis mul-*

tiplicatur; alioquin idem esset unum et multa. Ergo si quidditas generis in speciebus est una, esse autem in eisdem speciebus multa sunt, licet fortassis sint unum secundum aliquam rationem intellectus, ipsa generis quidditas ab esse, formaliter distinguitur. Nec valet dicere quod ipsum esse remanet unum in multis secundum rationem, quia ut ostensum est, ex parte rei nihil est unum commune omnibus illis esse, sicut omnibus animalibus est una natura communis per intellectum, ab illis abstrahibilis.

Ex hoc autem, ulterius sequitur quod etiam realiter distinguantur; ut ingeniose deducit Reverendissimus Cardinalis S. Sixti, in libro *de ente ed essentia* (1); quia videlicet distinctio realis esse ab essentia, est causa distinctionis formalis inter illa, sicut et identitas realis illorum est causa identitatis formalis. Nam valet: essentia est idem realiter cum esse; ergo non est ad aliquod genus determinata, quia etiam non mendicat esse in actu ab alio formaliter, natura autem generis limitatur per differentiam; ergo est purum esse, quia esse non determinatum ad genus, est purum esse: ergo esse est de ratione ejus, quia esse est de formali ratione puri esse: ergo a primo ad ultimum, essentia est idem realiter quod ësse: ergo essentia et esse sunt formaliter idem.

Quarto arguit. Deus est suum esse: ergo non collocatur in genere. Probatur consequentia: quia nihil posset esse genus ipsius nisi ens, eo quod unumquodque collocetur in genere per rationem suae quidditatis; ipsum autem ens non importatur nisi per ens: sed ens non potest esse genus ut dicitur *3.*, *metaph.*, *text. 10.* Ergo etc. — Quod autem ens non possit esse genus, probat ibidem Philosophus hac ratione. Omne genus per aliquam differentiam ad speciem contrahitur, de cujus ratione non est ipsum genus, sed est praeter illud: quod intelligitur in ratione generis; quia si genus esset de ratione differentiae, bis poneretur in definitione speciei: sed nihil potest esse praeter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus praedicatur: ergo ens non potest esse genus.

Ad evidentiam hujus propositionis; *unumquodque collocatur in genere per rationem suae quidditatis*; sciendum, quod cum in re existente sit quidditas, et esse non habet aliquid quod reponatur in genere ratione ipsius sui esse, sed ratione quidditatis tantum, ex eo scilicet, quod sua quidditas, in genere potentialiter continetur et

(1) Card., nempe, Cajetanus *cit. opusc.* c. VI. ubi cum S. Thoma ostendit, quod Deus non est in genere aliquo per hoc quod ejus essentia non distinguitur realiter ab existentia. Quidditas enim quae est sua existentia actualis, non est ad aliquod genus determinata. Et consequenter, e converso, omnis quidditas quae non est suum esse, est in genere limitata, designabilis per differentiam. Hinc formalis distinctio inter quidditatem generis et esse specificum.

genus de ipsa essentialiter praedicatur; unde cum omne quod in genere continetur, directe sit species ejus, contineri in genere, ratione quidditatis, nihil aliud est quam esse speciem generis per suam quidditatem, non autem per suum esse, ubi esse a quidditate distinguitur.

Advertendum etiam circa illam propositionem: *differentia oportet esse praeter id quod intelligitur in ratione generis;* quod illud quod intelligitur in ratione generis est ipsa generis quidditas et natura per ejus definitionem significata. Ideo esse praeter id quod intelligitur in ratione generis, est esse praeter essentiam generis et quidditatem. Hoc autem *dupliciter* esse potest: *uno modo*, quia illud non ingreditur essentiam et quidditatem generis, et hoc non solum convenit differentiae, sed etiam speciei: *alio modo*, quia nec ipsum ingreditur quidditatem generis, nec quidditas generis, ejus quidditatem ingreditur. Et sic intelligitur differentiam esse praeter quidditatem generis, alíoquin bis poneretur in definitione speciei; semel per se, et semel in differentia inclusum.

« *An ens in decem praedicamenta divisum, sit ens nominaliter sumptum* ».

Sed occurrit **dubium,** quia ens hic accipi videtur secundum quod significat actualem existentiam, ut patet ex intentione S. Thomae volentis, si Deus sit in genere, oportere ut ens sit genus ejus quia quidditas Dei est esse, scilicet actualis existentiae, ens autem significat ipsum esse: modo falsum est quod ens taliter acceptum de omnibus essentialiter praedicetur, ut videtur supponere S. Thomas, et nihil sit praeter entis rationem; nam secundum ipsum, sic de solo Deo essentialiter praedicatur. Ens enim quod essentialiter praedicatur, est ens quod significat essentiam rei, quod etiam dividitur in decem praedicamenta, ut dicitur 5. *metaph.*, non autem ens quod significat esse. Ergo aut assumitur falsum, aut committitur fallacia aequivocationis, dum primo sumitur ens *participialiter*, posterius vero, *nominaliter*.

Pro solutione hujus dubii, quia tota difficultas consistit circa significatum hujus termini: *ens*: *considerandum* est, quod licet ens, tam nominaliter quam participialiter sumptum, importet esse, utroque enim modo ens significat quod habet esse; tamen aliter importatur per unum modum quam per alterum. Si enim *participialiter* sumatur, ut idem est absolute quod existens, esse importatur tanquam principale et formale significatum, eo quod est abstractum hujus concreti: *ens*: id autem quod habet esse importatur secundario tanquam susceptivum esse, sicut album, primo et formaliter importat albedinem, quod est ejus abstractum, secundario autem importat subiectum, eo quod ipsam albedinem significat per modum alteri inhaerentis. Si autem *nominaliter* sumatur, sic esse non est ejus abstractum sed essentia, ideo principaliter ejus significatum

non est esse, sed essentia: esse autem importatur per ipsum tanquam id a quo nomen imponitur; sic si lapis dicatur esse quod offendit pedem, offensio pedis importatur secundario, tanquam id a quo imponitur nomen, essentia autem ejus tanquam principale significatum. Patet autem hoc ex S. Thoma *10, metaph.,* in expositione *text., 8,* ubi ait quod: *ens per decem praedicamenta divisum, significat ipsas naturas decem generum, secundum quod sunt actu vel potentia.*

Dicitur ergo *primo,* quod *ens divisum in decem praedicamenta est ens nominaliter sumptum,* quod scilicet significat essentiam primo tanquam rem significatam, et secundario esse, tanquam id a quo ipsum nomen imponitur.

Dicitur secundo, quod hoc est quod de omnibus essentialiter praedicatur, et quod Philosophus probat non esse genus: non autem ens *participialiter* sumptum, cujus principale significatum est esse tanquam ejus abstractum.

Primum hoc patet ex S. Thoma, *de verit., q. 21, a. 4, ad 4.* ubi loquitur, ut articulo primo illius quaestionis patet, de ente diviso in decem praedicamenta. Ibi enim ponens regulam quod in formis generalibus recipitur praedicatio concreti de abstracto, inductive hoc ostendit inquiens: « dicimus enim quod essentia est ens, et bonitas est bona, et unitas est una et sic de aliis »; ubi constat quod essentiam tanquam abstractum, et primum ac formale significatum entis ponit. *Artic.* quoque *primo ad 1^m^* inquit: « quod cum ens dicatur absolute, bonum autem superaddat habitudinem causae finalis; ipsa essentia rei absolute considerata, sufficit ad hoc ut per eam dicatur aliquid ens »: In 2° quoque *Quodlibet. q. 2, a. 1,* ponit ens, secundum quod significat rem cui convenit esse, significare essentiam rei et dividi in decem genera, licet secundum quod significat esse, sit praedicatum accidentale; ut dat intelligere.

Secundum vero probatur, quia S. Thomas tenet, esse in omni creatura realiter ab essentia distingui et quod in nullius creaturae ratione perfecte includitur: ut patet *de verit., q. 10, art., 12,* et alibi. Sic enim patet, quod id quod importat esse tanquam primarium significatum, non potest de creatura essentialiter praedicari, et consequenter non est illud ens de quo probat philosophus quod non est genus, hac ratione, quia de omnibus praedicatur.

Sed huic determinationi *videtur obstare,* quia videtur S. Thomas in *1. p. q. 5, et 6,* et *de verit. q. 21,* velle quod bonum quod etiam dividitur in decem praedicamenta ut dicitur *1. Ethic.,* convertatur cum ente *participialiter,* non autem *nominaliter* sumpto, quod patet ex *duobus.*

Primo, ex eo quod dicitur, quod bonum et ens convertantur sicut res est ens, ita est bona: sed non est ens per essentiam: ergo nec bona. In hoc enim processu oportet sumi ens participialiter,

quia hoc est quod negatur convenire rei per essentiam, eo quod esse ab omni essentia creata realiter distinguatur: ergo ens quod convertitur cum bono et dividitur in decem praedicamenta est ens participialiter sumptum.

Secundo, ex eo quod inquit: id quo res formaliter est bona, non esse ens; quod dictum de ente nominaliter sumpto, falsum est, quia esse actualis existentiae quo res est ens, et bona, est ens nominaliter.

Ad haec dicitur primo in communi, quod procedunt ex falso fundamento, scilicet quod ens cum nominaliter sumitur, non dicat esse, sed tantum cum sumitur participialiter; hoc enim falsissimum est, cum utroque modo, ut superius diximus, significet id quod habet esse: sed verum est quod cum nominaliter sumitur, importat esse secundario, et tanquam id a quo imponitur nomen: cum autem participialiter accipitur, dicit esse, non tantum sicut id a quo nomen imponitur, sed etiam tanquam res principaliter significata. Constat enim in doctrina S. Thomae: id a quo nomen imponitur, et id cui imponitur, in aliquibus idem esse. Ex quo sequitur, quod nominaliter accipiendo ens, aliquid potest dici ens per participationem, ratione significati secundarii, et ejus a quo nomen imponitur; licet ratione significati primarii, non sit ens per participationem sed per essentiam.

Attendendum autem, quod non est idem dicere ens in actu, secundum quod ens dividitur per ens in actu et ens in potentia, et ens participialiter sumptum; quia ens actu quod dividit ens, primo et formaliter significat essentiam, sicut et ens quod dividitur, sed significat illam ut est sub actuali existentia, per quod differt ab ente in potentia, quod significat essentiam absque esse actuali. Et ideo ens in actu, secundario significat essentiam, ens autem participialiter sumptum, quod idem est quod existens, ut dictum est, significat primo et formaliter ipsum esse, secundario autem ipsam essentiam cui convenit esse suo modo. Unde licet velit S. Thomas quod bonum convertatur cum ente in actu, non tamen vult quod convertatur cum ente participialiter sumpto, quantum ad significatum primum et formale, et propterea, assumptum in objectionibus est falsum.

Ad primam ipsius probationem dicitur: quod illam rationem, ut adducitur, non ponit S. Thomas, sed bene in *quaestionibus de verit. q. 21, a. 5, ad 6*, ait: « hoc modo essentia denominatur bona sicut et ens; unde, sicut habet esse per participationem, ita et bona est per participationem; » In hac autem ratione non dicitur essentia creata esse ens per participationem, ratione primi et formalis significati, sed ratione connotati, sive ratione ejus a quo nomen entis imponitur; quia enim essentia creata, habet esse distinctum a se et participatum, ens nominaliter sumptum, ratione ipsius

esse, dicitur de illa per participationem, et sic falsum est quod in illa ratione accipiatur ens participialiter non nominaliter.

Ad secundam patet solutio ex ipsis S. Thomae verbis, ibidem (*q. 21, a. 5. ad 8.*) ubi inquit: quod esse non dicitur ens per aliquid esse aliud, sed quia per ipsum res esse dicitur. Esse ergo non est ens sicut *id quod* habet esse, nominaliter etiam sumendo ens, sed sicut *id quo* aliquid habet esse, ens enim nominaliter sumptum primo quidem dicitur id quod habet esse, secundario vero, etiam et id quo aliquid est; ut patet *de verit. ead. quaest. 21, a. 4 ad 4*, et *1, p. q. 6, a. 3, ad 3*,

Ad dubium ergo **principale.** *Dicitur primo*, quod accipitur ens secundum quod significat esse, non quidem tanquam principale significatum, sed tanquam id a quo imponitur nomen, et tale est ens nominaliter sumptum.

Dicitur secundo, quod ad intentionem S. Thomae non requiritur quod ens alio modo significet esse quam diximus. Cum enim ens significet id cui convenit esse, et praedicet essentiam cujuslibet rei, in Deo autem ipsa essentia sit idem realiter quod esse; nihil poterit esse genus ejus, nisi importet ipsum esse absolute et illimitate aut primo, aut secundario; tale autem est ens, etiam nominaliter sumptum; importat enim esse absolute secundario, et quidditatem principaliter: et sic in Deo significat quidditatem quae est ipsum esse.

Dicitur tertio, quod non est falsum, imo verum est quod ens quod significat esse, tanquam id a quo nomen imponitur, essentialiter de rebus praedicetur quantum ad suum primum et formale significatum; sed bene falsum est quod ens participialiter sumptum quod principaliter esse significat, essentialiter praedicetur, et quod nihil sit praeter ejus rationem.

Sed remanent **duo dubia.**

Primum est, quia si bonum convertitur cum ente nominaliter sumpto, et dividitur bonum in decem praedicamenta, ut est idem cum ente; ut dicitur *1, p. q. 5, art. ult. ad 1*, oportet ut bonum convertatur cum ente diviso per actum et potentiam, quia illud est quod dividitur in decem praedicamenta, non autem cum ente in actu tantum: hujus autem oppositum est dictum.

Respondetur ad hoc, quod sicut ens commune actui et potentiae, dividitur in decem praedicamenta, ita et ens in actu; unde non solum ens dividitur in potentiam et actum, sed et quodlibet genus entis, quia in quolibet genere, aliquid est ut potentia, et aliquid ut actus: unde ens in potentia dividitur in decem praedicamenta et similiter ens in actu. Aliqua enim est potentia de genere substantiae, et aliqua de genere qualitatis, et sic de aliis: et similiter, aliquis actus est de genere substantiae, et aliquis de genere qualitatis, et sic de aliis. Patet hoc ex iis quae habentur a Commentatore *3, physic. com. 9*. Negatur ergo ista consequentia:

bonum ut est idem cum ente dividitur in decem praedicamenta; ergo convertitur cum ente diviso per actum et potentiam, non autem cum ente in actu. Ratio est, quia non solum ens commune dividitur in decem praedicamenta, sed etiam ens in actu et ens in potentia.

Secundum dubium est; si bonum, convertitur cum ente nominaliter sumpto, conversione essentiali, de hac enim intelligit S. Thomas ista esse convertibilia, cum ponat ipsa esse idem realiter, et bonum addere supra ens tantum respectum rationis, sequitur quod bonitas et essentia rei sint idem realiter: sed inquit S. Thomas *1, p. q. 6, a. 3, ad 3,* quod bonitas rei creatae non est ipsa ejus essentia: ergo etc. Probatur consequentia: quia ex opposito consequentis infertur oppositum antecedentis. Si enim bonitas quae est formale significatum boni, non est idem cum essentia, quae est formale significatum entis, sequitur quod bonum addit aliquid reale ad ens, et sic non convertuntur essentialiter.

Ad hujus evidentiam considerandum est. *Primo,* quod *aliud* est dicere ens absolute, et *aliud* dicere ens in actu. *Ens* enim *absolute* sumptum, significat tantum essentiam tanquam id cui nomen imponitur; esse vero significat tanquam id a quo imponitur nomen. *Ens vero in actu* non significat tantum essentiam, sed etiam ipsum esse, unde entitas in actu, quae est formale significatum entis in actu, dicit essentiam primo, et secundario connotat esse, non tantum ut a quo nomen imponitur, sed etiam ut actualitatem essentiae.

Considerandum *secundo,* quod cum bonum et ens actu sint essentialiter convertibilia, oportet ut sicut ens actu significat formaliter essentiam et esse, ita etiam bonum illa significet: et similiter oportet quod bonitas quae est formale significatum boni, illa duo includat, sicut ab entitate in actu includuntur. Et sic bonitas non dicit tantum essentiam rei, neque tantum esse, sed essentiam sub esse.

Considerandum *tertio,* quod sicut ens actu, significat essentiam tanquam fundamentum essendi, esse autem, tanquam actualitatem essendi, et tanquam complementum entitatis in actu; ita bonum significat essentiam, tanquam bonitatem fundamentalem, esse vero, tanquam bonitatem completivam et determinativam.

Ad dubium ergo, dicitur *primo,* quod supponit *duo* falsa. *Unum* est, quod idem sit dicere ens absolute, et ens in actu. *Alterum,* quod entis in actu, cum quo convertitur bonum, formale significatum sit tantum essentia, cum tamen, ut dictum est, illud includat essentiam et esse.

Dicitur *secundo,* quod consequentia est falsa, de omnimoda identitate loquendo. Ad probationem negatur assumptum. Ad cujus probationem dicitur, quod essentia non est totale significatum entis in actu, sed essentia cum esse: et ideo non sequitur quod bonum

addat aliquid reale supra ens actu, quantum ad ejus totale significatum, sed tantum quantum ad significatum ejus partiale; hoc autem non est inconveniens: sic enim et ipsum ens actu addit supra essentiam, quia non solum dicit essentiam, sed etiam esse: non sequitur etiam quod non convertatur essentialiter cum ente in actu, sed quod non convertatur cum partiali ejus significato.

Dicitur *tertio*, quod dictum S. Thomae, habet veritatem *dupliciter.*

1° De *bonitate totali et completa*; talis enim cum includat essentiam et esse, non est idem omnino cum essentia rei licet sit aliquo modo idem: sicut plura includens, est idem cum unoquoque illorum quae includit, addens tamen aliquid supra ipsum.

2°. De *bonitate completiva* et *terminativa.* Talis enim non est idem cum essentia, quia talis bonitas est esse; in creaturis autem esse et essentia distinguuntur. Quod autem saepe dicit S. Thomas: *bonitatem rei esse actum essendi*; intelligitur non de completa et totali bonitate, sed bonitate completiva et terminativa.

Circa hoc dictum conditionale; *si ens sit de intellectu eorum de quibus praedicatur;* advertendum, quod non ideo conditionaliter loquitur S. Thomas quasi dubium apud ipsum sit, quod ens sit de intellectu sive de essentia eorum de quibus praedicatur; tenet enim ipse in aliis locis, ut attulimus, ens, essentias rerum significare: sed eo modo loquendi utitur, ad tollendam calumniam, qua aliquis negaret ens essentialiter praedicari, quasi diceret, cum ens sit universalissimum de omnibus praedicatum, nihil potest esse quod non accipiat in sua ratione ens, nisi aliquis vellet negare, ens essentialiter de rebus praedicari, quod esset manifeste falsum.

Sed tunc occurrit **dubium.** Si ens est de intellectu eorum de quibus praedicatur, ergo ens in rerum definitionibus ponetur, cum in definitione cujuslibet rei ponatur quidquid est de intellectu ejus; cujus tamen oppositum dicit Philosophus *8, metaph., text. 16.*

Respondetur, quod cum definitio detur ad distinguendum unum de altero, illud solum ponitur in rei definitione, per quod definitum, aliquam ab aliis habet distinctionem; hoc autem solum est genus et differentia quae aliquid determinatum dicunt, non autem ens in quo omnia conveniunt. Ideo propositiónem Aristotelis glossat S. Thomas: quod ens non ponitur in definitione tanquam genus. Sed de hoc plenius scripsi in adnotationibus Secundi Posteriorum.

Quod autem assumitur, quoniam omne quod est de intellectu alicujus ponitur in ejus definitione; dicitur, quod est verum dumtaxat de eo quod ponit aliquem determinatum ejus gradum quo ab aliis distinguitur; tale autem non est ens, ideo non oportet ut in rerum definitione ponatur.

Tenet autem Scotus *1, Sent. dist. 3, q. 3,* quod ens non prae-

dicatur de ultimis differentiis formaliter sed tantum identice; sed hoc est in metaphysica disputandum.

Quantum ad Secundum, **duo** deducit **corollaria.**

Primum, quod Deus definiri non potest, cum omnis definitio ex genere et differentiis constet, Deus autem non sit in genere.

Secundum, quod demonstratio non potest de ipso fieri nisi per effectum, quia principium, sive medium demonstrationis, est definitio rei de qua fit demonstratio; cum ergo Dei nulla sit definitio, sequitur ejus nullam demonstrationem esse.

Circa secundumc orollarium et ejus rationem **dubitatur.** Si namque idcirco non potest demonstratio esse de Deo, quia ipsius non est definitio, sequitur quod de ente non poterit esse demonstratio, neque de substantia, neque de quocumque alio genere generalissimo. Et consequenter metaphysica quae tractat de ente et substantia; et mathematica quae de quantitate tractat, non erunt scientiae. Patet sequela, quia nullum istorum habet definitionem ex genere et differentia compositam, cum nullum genus supra se habeant.

Ad hujus evidentiam *considerandum* est; quod *dupliciter* loqui possumus de demonstratione a priori. *Uno modo,* de ea cujus medium est vere et realiter causa inhaerentiae passionis ad subiectum de quo demonstratur. *Alio modo*, de ea cujus medium non est vere et realiter causa passionis, sed est tantum medium secundum rationem, in quantum dicit rationem quandam priorem ratione ejus quod accipitur ut passio, et est ratio ut talis passio insit subiecto. *Prima* demonstratio requiritur, ut medium sit vera definitio constans ex genere et differentia, quia passionis determinatae vera causa, est quidditas et essentia rei sub genere, quae per veram definitionem significatur; nam proprietates generis non substantis alii generi, non sunt a natura illius generis realiter causatae, cum generi non conveniat esse nisi secundum quod per differentias limitatur ad speciem. *Secunda* autem demonstratio, non requirit pro medio veram definitionem, sed sufficit ut sit aliqua conceptio intellectus, prior ordine quodam essentiali ratione passionis, et complete explicans naturam subjecti.

Dicitur ergo *primo*: quod de Deo nullo modo potest esse demonstratio *primo modo* accepta, cum in Deo nihil sit vere causatum: et hoc convenienter probatum est per hoc, quod Deus definitionem non habet.

Dicitur secundo: quod utique neque entis, neque generum generalissimorum est demonstratio isto modo, propter eandem rationem.

Dicitur tertio: quod non sequitur metaphysicam et mathematicam non esse scientias, quia licet per primum genus demonstrationis, non possit aliquid de ente et generalissimis generibus demonstrari, potest tamen de ipsis aliquid demonstrari per *secundum* demonstrationis *genus.* Nam licet ista non habeant definitionem, habent

tamen, ut inquit S. Thomas 5, *metaph, lect.* 3, quandam simplicem conceptionem intellectus, quae ratio dici potest.

Dicitur quarto: quod neque etiam *secundo modo* potest esse de Deo demonstratio perfecto modo, neque quoad nos, neque secundum se; quia nos habere non possumus rationem aliquam intellectus quae perfecte explicet quidditatem Dei; et Dei secundum se est una ratio sola, eo quod omnia quae in ipso sunt, absolute dicta sint de ipsius ratione; et sic non est ex parte rei distinguere rationem pertinentem ad Dei quidditatem, et rationem pertinentem ad passionem, ut una ratio demonstretur, et alia sit medium demonstrationis. Et ideo inquit S. Thomas quod de ipso non potest esse demonstratio nisi per effectum.

Quantum ad Tertium, **removet tale dubium.** Posset enim aliquis dicere, quod quamvis substantia quae est genus, non conveniat Deo quantum ad id a quo imponitur nomen, quod est accidentibus substare, quantum tamen ad rem significatam Deo convenit: est enim Deus ens per se, quae est ratio substantiae.

Respondet autem, quod ens per se non est in definitione substantiae quae est genus, ex eo enim quod dicitur, *ens*, non potest esse genus, cum ens genus esse non possit; nec ex eo quod dicitur, *per se*, quia illud negationem dicit, scilicet, non esse in alio. Negatio autem non potest rationem generis habere, quia sic genus non diceret quid est res, sed quid non est. Sed *ratio substantiae* est, quod sit *res cui convenit esse non in subiecto*; et cum nomen rei a quidditate imponatur, sicut nomem entis ab esse; in ratione substantiae intelligitur quod habeat quidditatem cui conveniat esse non in alio, tanquam videlicet aliquid distinctum a quidditate. Non ergo substantia quae est genus, convenit Deo, cum ejus ratio sibi non conveniat: non enim Deus habet quidditatem quae sit alia ab esse, negaturque quod esse ens per se, sit ratio substantiae, ut assumebatur.

Circa hoc quod inquit S. Thomas: *quoniam in definitione substantiae non est ens per se*; sciendum, quod quidam Thomistarum sic intelligunt haec verba, quasi velit dicere quod ens non cadat in conceptu substantiae, quae est genus. Sed ista interpretatio non vadit ad mentem S. Thomae. Non enim inquit absolute, quod ens non ponatur in definitione substantiae, sed quod hoc totum: *ens per se*: non ponitur in definitione substantiae, idest, non est substantiae definitio, quia a nulla parte illius rationis posset substantia rationem generis habere; sed ejus definitio, sive ratio, secundum Aristotelem, est hoc quod díco: *res cui debetur esse non in alio*: secundum quam potest sibi ratio generis convenire, cum exprimat aliquem specialem modum entis positivum.

CAPUT XXVI

QUOD DEUS NON EST ESSE FORMALE OMNIUM.

Postquam ostendit S. Thomas, in Deo non esse compositionem ex aliquibus, nunc ostendit non esse in ipso compositionem cum aliquo.

Circa hoc autem *duo* facit. *Primo*, ostendit ipsum non esse omnium formale esse. *Secundo*, quod non est aliquorum forma *(cap. seq.)*.

Quantum ad *primum* ostendit, errasse illos qui posuerunt Deum formale esse omnium.

Circa hoc autem *duo* facit. *Primo* enim, hunc errorem impugnat. *Secundo*, eorum fundamenta ponit et ad ea respondet.

Quantum ad Primum. **Arguit primo** sic: Esse formale dividitur per esse substantiae et esse accidentis: divinum autem esse, non est esse substantiae, scilicet quae est genus; neque accidentis, ut ex praedictis patet. Ergo etc.

Advertendum hic, quod sicut ens dividitur per substantiam et accidens, ita esse dividitur per esse substantiale, quo scilicet, res absolute dicitur existere in natura; et esse accidentale, quo scilicet, res dicitur esse talis, puta alba, aut nigra; sed sicut divisio entis in substantiam et accidens, potest *dupliciter* accipi, scilicet, ut est divisio in genera tantum, et ut est divisio in substantiam quae dicitur, et de genere substantiae, et de ea substantia quae non est in genere, et in praedicamenta accidentium; ita et *dupliciter* esse dividi potest per *substantiale* et *accidentale*. Sed cum ad esse substantiale pertineat et esse substantiae quae est extra genus, et esse substantiae quae est in genere, si fiat divisio in esse substantiale in communi, et esse accidentale; implicite fit etiam divisio in esse substantiae quae in genere, et esse accidentale.

Quod ergo inquit S. Thomas, *esse formale* dividi per esse substantiae, scilicet quae est genus, sic enim oportet intelligere, quia sic tantum probatum est superius, Deum non esse esse substantiae, dum probatum est Deum in genere non esse, et esse accidentis; intelligendum est non de prima et immediata divisione esse, sed de secundaria et implicita; in quantum esse substantiale, comprehendit et esse quod est in genere, et esse quod est extra genus. Si enim Deus esset formale omnium esse, oporteret quod esset et esse substantiae, quae est in genere; et esse accidentis, et non tantum esse substantiae quae non est in genere.

Secundo arguit. Sequeretur quod omnia essent unum sim-

pliciter: hoc est impossibile: ergo etc. Probatur consequentia: quia omnia haberent unum esse, cum enim res non distinguantur in quantum habent esse, cum in hoc omnia conveniant, oportet si debeant secundum esse differre, quod vel ipsum esse per differentias specificetur, vel quod in diversis naturis recipiatur: non primum, quia enti, differentia addi non potest, ut superius est ostensum; *(c. 25.)* nec secundum, si esse divinum sit esse formale omnium, quia non est esse receptum in natura, sed est ipsa natura divina. Ergo omnia habebunt unum esse simpliciter.

Circa illam propositionem: *Res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse*: considerandum, quod *duplicem* sensum habere potest. *Primus* est, ut ratio formalis entis specificetur, et est sensus: entia non distinguuntur in hoc, quod est habere esse, quia omnia in hoc quod est habere esse conveniunt. *Alius* est, ut proprius modus distinctionis ejus quod habet esse excludatur, et est sensus: non distinguuntur secundum aliquem modum essendi, idest, non habent aliud et aliud esse. Sicut si dicamus quod animalia non distinguuntur, secundum quod sunt animalia, potest esse sensus; aut quod non distinguuntur in communi ratione animalis, aut quod non distinguuntur in differentiis animalis, et sic non sunt diversa animalia. Primus sensus in utraque verus est, et hunc intendit S. Thomas; secundus vero, est falsus.

Tertio arguit. Deus non habet aliquam causam; ergo non est esse formale omnium. Patet antecedens, quia esse Dei est ipse Deus qui nullam habet causam: cum nihil eo sit prius. Consequentia vero probatur: quia esse in quibusdam rebus habet causam, sive aliquid quasi principium ipsarum; scilicet, forma quae est principium essendi et ipsum agens.

Advertendum, quod cum esse in rebus ab alio productis, dicitur habere aliquid quasi principium, non accipitur ly *quasi*, similitudinarie, sed ut est veritatis expressivum, quomodo autem agens et forma, sint diversimode causa essendi, dictum est superius.

Quarto arguit. Tunc Deus non esset aliqua res existens nisi in intellectu; sed hujus oppositum superius est ostensum (*c. 13*): ergo etc. Probatur consequentia; quia commune multis non est praeter multa, nisi secundum rationem, ut patet de animali. Si enim animal commune, esset aliquid, essent in Platone plura animalia: homo enim essentialiter est animal et Plato; et sic in Platone esset animal commune, et animal quod est homo, et animal quod est Plato. Si ergo Deus sit esse commune formale omnium, Deus in solo intellectu erit.

Considerandum hoc loco, quod aliud est dicere: quod est commune multis sive universale, non est ens nisi intellectu; et aliud dicere: universale non est aliquid praeter multa, nisi in intellectu. Primum enim est falsum, et secundum est verum. Ipsum enim universale, non est ens rationis, si materialiter et quantum ad

rem denominatam sumatur; sed est ens reale in rebus existens: animal enim ens reale est, in particularibus animalibus existens. Sed verum est quod ipsa abstractio et universalitas sibi non convenit nisi in intellectu; non invenitur enim animal commune a particularibus animalibus separatum, in rerum natura; sed bene per intellectum considerari potest, per abstractionem ab omnibus particularibus. Per hunc ergo modum intelligitur consequens a S. Thoma inductum: *Deus non erit aliqua res existens, nisi quae sit in intellectu tantum*; id est: Deus non erit aliquid per se existens extra intellectum, ab omnibus aliis rebus distinctum et separatum, sed erit tantum cogitatione et intellectu, separatus a rebus.

Quinto arguit. Deus esset terminus generationis: hoc autem est falsum cum sit aeternus: ergo etc. Probatur consequentia: quia generatio per se est via in esse, et corruptio via in non esse: forma enim non est terminus generationis, nec privatio corruptionis, nisi quia privatio facit non esse, et forma esse. Unde si forma non faceret esse, non diceretur generari quod talem formam acciperet.

Pro notitia eorum quae hic dicuntur, *considerandum* est, quod et *compositum*, et *forma*, et *esse*, sunt *termini generationis*; sed diversimode: *compositum* enim est terminus tanquam id quod generatur primo et per se; *forma* tanquam complementum essentiae ejus quod generatur; *esse* vero tanquam ultima actualitas ejus. Quia ergo esse est formalis terminus generationis, non tanquam complementum essentiae, alio actu actuatum, sed tanquam ultima actualitas ejus quod sit ulterius non actuabilis; ideo generatio dicitur via ad esse, via enim respicit ultimum terminum per se, et ab eo determinationem capit.

Sed circa hanc rationem, **duo** occurrunt **dubia.**

Primum est, quia non videtur inconveniens quod esse divinum sit terminus generationis. Christus enim vere genitus est, et vere filius , et sua generatio ad nullum aliud esse terminatur quam ad esse divinum; cum in ipso sit tantum unum esse substantiale, secundum doctrinam S. Thomae. Ergo esse divinum est terminus generationis.

Secundum est, quia non videtur valere ista consequentia: Deus est aeternus; ergo non est terminus generationis: Filius enim in divinis genitus est, et per consequens illius generationis, esse divinum est terminus; et tamen Filius est aeternus.

Ad horum evidentiam *considerandum* est, quod hic loquitur S. Thomas de generatione quae est mutatio de non esse ad esse, non autem de ea quae est simplex productio. Sequitur enim, si esse divinum sit omnium esse formale, quod sit terminus talis generationis, cum multa creata ea generatione producantur. Similiter loquitur de termino generationis per eam noviter producto, quomodo philosophi de generatione subsistentium sunt locuti, dicentes ea generari quae de non esse

producuntur in esse, et quorum esse prius non erat, multaque esse hujusmodi genita in natura, apud ipsos constat.

Ad primum ergo, conceditur quidem, quod esse divinum est terminus temporalis generationis Christi, per talem generationem humanae naturae communicatus; non tamen est terminus ejus tanquam per ipsam de novo productus, secundum quem sensum de termino generationis loquitur S. Thomas.

Per hoc etiam patet responsio **ad secundum.** Valet enim: est genitus tanquam de novo, et de non esse ad esse productus; ergo non est aeternus: et e contra, est aeternus; ergo non est noviter generatus: Filius autem in divinis non est secundum divinitatem noviter genitus, et per mutationem de non esse ad esse; sed aeternaliter per generationem, quae est simplex productio, est a Patre productus: ideo simul est et genitus, et aeternus. Non est ergo instantia ad propositum, quia loquitur hic S. Thomas de generatione quae est mutatio de non esse ad esse, et per quam aliquid de novo producitur, de qua philosophi loquuntur. Filius autem Dei non est, secundum divinitatem, illo modo genitus.

Sexto arguit. Tunc, esse cujuslibet rei erit ab aeterno, cum esse divinum sit aeternum: ergo non erit generatio vel corruptio. Probatur ultima consequentia: quia si sit generatio, oportet quod illud esse aeternum praeesistens, de novo acquiratur *aut* prius existenti, *aut* nullo modo prius existenti. — Si *primum*, ergo res quae generatur non accipit novum esse, sed novum modum essendi cum prius esset, et sit unum esse omnium, secundum illam positionem: ergo non generatur sed alteratur. — Si *secundum*, ergo fiet ex nihilo, quod generationi repugnat.

Circa illud quod inquit S. Thomas quod: *accipere novum modum essendi non autem novum esse, non facit generationem*; **dubitatur.** Sequitur enim quod Christus non sit temporaliter genitus, et per consequens non sit filius Beatae Virginis: cujus oppositum catholici tenent. Per incarnationem enim, suppositum divinum non accipit novum esse, sed novum modum essendi, sive novam habitudinem ad humanam naturam; cum sit in Christo tantum unum esse substantiale. Si ergo accipere novum modum essendi non facit generationem, sequitur Christum non esse genitum.

Si dicatur, quod licet non accipiat novum esse, sed novum modum essendi, accipit tamen novam naturam, quia incipit esse suppositum humanae naturae, et propter hoc dicitur genitus; hoc non valet, quia, ut inquit S. Thomas in praecedenti ratione, dato quod aliquid accipiat formam, si illa forma non faciat esse, non dicitur illud generari.

Dicitur, quod cum nondum sit facta mentio de Trinitate divinarum personarum, loquitur hic S. Thomas de generatione secundum quod a philosophis accipitur: apud ipsos autem dicitur aliquid simpliciter generari, cum incipit in aliqua natura subsistere, hoc

autem in naturalibus est cum res simpliciter incipit esse, novumque esse accipit. Ideo illud tantum dicunt simpliciter generari quod novum esse accipit, non autem quod capit novum essendi modum. Secundum eos ergo, illa propositio est vera, quia generationem solam rerum naturalium considerabant. Et si ponatur quod divinum esse, omnium est esse formale, sequetur nullam esse naturalem generationem.

Apud Theologos vero, aliquid incipit esse suppositum alicujus naturae, et tamen non incipit simpliciter esse: sicut suppositum divinum incipit esse suppositum naturae humanae, in eaque subsistere, et tamen non incipit simpliciter esse, cum aeternum habeat esse. Quia ergo Christus incipit in humana natura subsistere, dicitur a Theologis vere genitus esse, licet non acceperit novum esse, sed tantum novam quandam habitudinem ad humanam naturam incipientem per esse divinum existere suo modo. Unde illa propositio a S. Thoma, de mente philosophorum assumpta, non est vera nisi aliquid accipiat novum modum essendi, sive novam habitudinem, per hoc quod incipit esse suppositum alicujus naturae, cujus prius non erat suppositum. Quod sane apud philosophos, inferiora haec considerantes, impossibile esset, apud Theologos vero, in Christo verum est. Tunc enim et illud vere dicitur genitum, quamvis novum esse non capiat, sed tamen novum modum essendi.

Quod autem dixit S. Thomas quoniam, *si forma non faciat esse, accipiens formam non dicitur generari*; similiter intelligendum est secundum Theologos, nisi accipiens talem formam, incipiat esse suppositum in illa forma subsistens; quia si incipiat esse suppositum illius naturae, dicetur generari, licet per talem naturam simpliciter esse non habeat. Apud philosophos vero, simpliciter est vera, quia nihil incipit in rebus naturalibus, in aliqua natura subsistere, nisi novum esse per illam naturam habeat,

Confirmatur conclusio. *Primo*, auctoritate Scripturae, dum ponit *Deum* super omnia *elevatum* ut Isaia (*VI. 1.*) Et *super omnia esse* ut Rom. (IX. 5.). Nam si esset esse omnium, tunc non esset super omnia, sed aliquid omnium.

Confirmatur secundo. Quia rediret idolatrarum error, nomen Dei lignis et lapidibus imponentium qui repelluntur (*Sap. XIV. 21*). Posset enim, sicut vere dicitur: lapis est ens, ita vere dici: lapis est Deus.

Considerandum est, quod sicut ens vere dicitur quod habet esse, tanquam formalem sui actualitatem, ita vere dicitur Deus, quantum ad modum significandi, quod habet Deitatem ut formam: cum ergo esse divinum idem sit quod deitas, si illud sit formaliter actualitas lapidis, vere dicetur lapis habere deitatem ut formam; et sic esse Deus.

Quantum ad Secundum, **quatuor** adducit **fundamenta** positionis hujus.

Primum est, quia Dionysius *4. cap. Coel. Hier*, ait quod: « *Esse omnium est supersubstantialis Divinitas* ».

Sed, *dicit duo* S. Thomas. *Primo,* quod ex istis haberi non potest quod Deitas sit formale esse omnium, imo potius habetur oppositum, cum dicat divinitatem esse *super omnia,* quod etiam ostenditur ex iis quae habentur *2, cap. div. nom.* — *Dicit secundo,* quod intelligitur sic: quod Divinitas est esse omnium quia a Deo in omnibus quaedam divini esse similitudo reperitur.

Pro notitia hujus solutionis *considerandum,* quod cum esse uniuscujusque rei, ut inquit S. Thomas, *1, p. q. 105, a. 5*, sit maxime intimum rei, eo quod sit omnium, quae in re sunt, actualitas; oportet ut ad rei naturam pertineat tanquam totius naturae, et omnium ejus partium actualitas. Et sic non potest esse aliquid omnino naturam ejus, cujus est, excedens. Esse enim humanum ad naturam hominis, et esse equi ad naturam equi est limitatum; unde si esse divinum uniuscujusque rei naturam omnino excedat, ejusque natura super omnium naturas sit collocata, ut Dionysius voluit, sequitur ut esse formale rerum non sit.

Secundum est, quod praedicti existimaverunt, divinum esse cui nulla fit additio, non esse aliquid proprium sed esse commune omnium, eo quod id quod est commune, per additionem specificetur vel individuetur.

Sed, inquit S. Thomas, quod esse divinum est absque additione, non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura; et non solum additione caret sed etiam receptibilitate additionis: id autem quod est commune sive universale, sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur, non tamen sine receptibilitate additionis, ut patet etiam de animali. Nam si sibi nulla differentia addi posset, genus non esset; unde ratio magis deducere videtur ad oppositum, ut etiam apparet ex libro *de Causis,* Commentatoris (*prop. 9. circ. fin.*)

« *De discrimine inter esse commune, universale indeterminatum, et Esse divinum, universalis, perfectionis causa.* »

Adverte, quod Esse divinum non potest habere rationem esse communis, communitate universalis praedicabilis, sed bene est esse commune communitate formae exemplaris, quia omne esse est quaedam ipsius similitudo.

Adverte etiam, *duplicem differentiam* poni hoc loco, inter *esse commune et esse divinum;* licet enim conveniant in hoc quod est nihil habere additum, divino enim esse nihil additum est, cum omnia in Deo sint ipsum esse: similiter esse commune, nihil ut sic habet per quod limitetur; differunt tamen: *primo,* quia esse divinum existit in rerum natura ab omni alia re separatum, absque additione aliqua; esse autem universale, sicut nec alia universalia, existere non potest absque additione illum limitante et contrahente.

Secundo, quia esse divinum non solum additionem non habet, sed etiam additionem recipere non potest, eo quod in alio recipi non possit; esse autem commune additionem recipere potest, non quidem essentialis differentiae, ut superius est ostensum, sed materialis, limitatur enim per naturas in quibus recipitur.

Advertendum etiam, quod non solum divínum Esse, additionem non recipit alicujus contrahentis, et particularizantis, sed nec etiam alicujus ab ipso distincti supervenientis, esse autem substantiale omnium aliarum rerum, recipit additionem supervenientis accidentis, quia nulla creata substantia est, quae sit omnino accidentibus, et esse accidentalibus expoliata: propter hoc bene dicitur hic, quod *esse divinum ab omnibus aliis distinguitur quia nihil ei addi potest.*

Tertium est, quia Deus est infinitae simplicitatis: ex hoc enim existimaverunt id quod in ultimo resolutionis invenitur Deum esse, quasi simplicissimum.

Sed inquit S. Thomas, quod non attenderunt simplicissimum in nobis, non tam rem completam, quam rei aliquid esse: Deo autem simplicitas attribuitur sicut rei alicui subsistenti.

Adverte, quod responsio stat in hoc: quod simplicissimum in nobis ad quod fit resolutio, non oportet esse Deum, quia illud simplicissimum quod in nobis est, non est tam res completa quam aliquid rei: Deus autem res simplicissima est, et non est aliquid rei.

Dupliciter autem possumus interpretari haec verba: *simplicissimum in nobis non tam est res completa quam aliquid rei.*

Primo, ut unum excludatur et aliud ponatur, ut sit sensus: non est res completa, sed aliquid rei, sicut si diceremus, Sortes non est tam albus quam pallidus, idest, non est albus sed potius pallidus.

Secundo, ut utrumque ponatur, scilicet, et quod est res completa, et est aliquid rei; sed tunc accipiendum est completum, *non simpliciter,* sed *in genere.* Esse enim actuale rei est completum in genere actuum, quia est ultima actualitas per alium actum non actuabilis; non est tamen res perfecte subsistens, sed aliquid rei, quo ipsa subsistit. Utraque ergo interpretatio vera esse potest, sed *prima* magis videtur intendi: quia videlicet esse, non est res simpliciter perfecta, iuxta primam interpretationem, est autem perfecta in genere actuum iuxta secundam.

Quartum, est modus loquendi; dicimus enim Deum in omnibus rebus esse.

Sed inquit, S. Thomas, quod Deus non est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa, quae nullo modo effectui deest: et quod non similiter dicimus esse formam in corpore, et nautam in navi.

Notandum, quod non dicit S. Thomas, non similiter esse formam in corpore et nautam in navi, quasi velit Deum esse in rebus tantummodo sicut nauta est in navi: hoc enim repugnat ei quod dixit: *Deum esse in rebus sicut causam quae nullo modo, suo effectui deest*; quia scilicet, semper quamdiu res est, eam conservat. Nauta enim non est causa navis, et etiam aliquando illi deest. Sed ut ostenderet multos esse modos essendi in aliquo, et ideo non valere: Deus est in omnibus rebus, ergo, est formale esse omnium rerum; sicut non valet: nauta est in navi, ergo est forma navis. (1).

CAPUT XXVII.

QUOD DEUS NON SIT FORMA ALICUJUS CORPORIS.

Sicut ostensum est, quod Deus non est esse formale omnium, ita ostenditur in hoc capitulo, quod *nullius rei sit forma.*

Probatur Primo. Esse divinum non potest esse alicujus alterius quidditatis a se distinctae actus: Deus autem est ipsum esse divinum: ergo etc.

Circa hanc propositionem: *Esse divinum non potest esse alicujus alterius quidditatis actus;* **dubitatur.** In Christo enim humana natura per esse divinum existit. Ergo esse divinum est actus ejus: quia nihil est aliud actualitatem essendi, esse alicujus actum,

(1) Quae de omnimoda divini Esse simplicitate, metaphysice disseruit Ferrariensis noster super hoc Angelici Magistri caput, de esse formale omnium, et praecedentia, a capite praesertim, 22.;fundamentalia Thomisticae sapientiae principia evolvunt. Haec principia siquidem, potissime sunt distinctio realis potentiam inter et actum, atque inter esse actualis existentiae et essentiam in creatis; per quae manifesta fit absoluta puritas et excellentia entis increati super creatum; et ab his, omnis rectae ratiocinationis disciplina. Quibus tandem veluti corollaria sequitur thesis haec, de discrimine maximo entis universalis et primi, quatenus est ipsa essendi plenitudo et perfectio, additionis etiam cogitabilis incapax, ab esse omnium et indeterminato, minimae comprehensionis et perfectionis, cui additio fieri debet per genera et species ut sit hoc vel illud. Quorum principiorum neglectus, in recentiorem philosophiam, formam illam Pantheismi idealis invexit, quae ponit *ens initiale,* a mente, primo intuitum, esse ipsum divinum esse, quod necessitate logica secumfert hujus identitatem cum actu initiali et formali omnium entium, qui se determinat et finit per genera et species: quae est Pantheismi realis nota, in Vaticana Synodo sub anathemate damnata hoc canone: *Si quis dixerit Deum esse ens universale, seu indefinitum, quod se se determinando, constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam; anathema sit.* (Sess. III, cap. 1, can. 4.) In Thomistica igitur doctrina, declarata et confirmata habetur haec revelata et definita veritas.

quam illud per talem actualitatem existere. Ergo esse divinum est actus alicujus naturae, et quidditatis a se distinctae.

Dicitur, admittendo assumptum, quod esse divinum non est actus humanae naturae, non enim unitur sibi formaliter ut actus potentiae: neque dicitur existere per esse divinum, quasi sibi primo conveniat existere, existere enim non convenit per se primo naturae, sed supposito, sed, quia realiter unitur supposito existenti formaliter per esse divinum. Unde negatur consequentia.

Ad probationem dicitur, quod assumptum est verum, si per talem actualitatem illud primo et per se existat. Non autem si existat tanquam ad unitatem suppositi tractum.

Dicitur ulterius, pro intellectu propositionis S. Thomae, quod quidditatem non accipit pro natura, ut a supposito distinguitur, sed indifferenter pro omni entitate. Sensus enim est, quod divinum esse non potest esse formalis actus alicujus entitatis a se realiter distinctae.

Dicitur tertio, quod secundum Herveum, et alios tenentes esse de mente S. Thomae, quod non sit in Christo tantum unum esse, nisi loquendo de esse suppositali et personali, assumptum est falsum: non enim in Christo humana natura existit per esse divinum, sed per esse proprium.

Prob. Secundo. Forma corporis non est esse, sed essendi principium: Deus autem est esse: ergo etc.

Prob. Tertio. Quaelibet pars comparatur ad totum compositum sicut potentia ad actum: in Deo autem nulla est potentialitas: ergo etc.

Adverte, quod licet forma in ordine ad materiam sit actus, quia tamen totum habet rationem formae in comparatione ad partes (ut enim dicitur in *2. physic.* et *5. metaph.* partes sunt materia totius); ideo et ipsa etiam forma in comparatione ad totum, habet modum potentiae. Propterea bene hic dicitur, quod *pars comparatur ad totum sicut potentia ad actum.*

Prob. Quarto. Deus est ens nobilissimum, quasi prima essendi causa. Ergo etc. Probatur consequentia: quia quod per se habet esse, est nobilius eo quod habet esse in alio: omnis autem forma corporis habet esse in alio: ergo, etc.

Prob. Quinto. Tunc compositum ex Deo et corpore, esset movens seipsum, cum Deus sit primum movens: sed movens seipsum potest moveri et non moveri, tale autem, indeficientiam motus a seipso non habet: ergo oportet supra ipsum, esse aliud primum movens, quod largiatur perpetuitatem motus: et sic esset aliquod movens prius Deo.

Addit autem S. Thomas, quad processus hujus rationis utilis est ponentibus aeternitatem motus: sed etiam hoc non posito, eadem conclusio haberi potest etiam ex regularitate motus coeli. Motus enim uniformitas requirit ut sit aliquod movens omnino im-

mobile, quod non sit pars moventis scipsum: cum movens seipsum, sicut in seipso habet moveri et non moveri, ita habeat moveri velocius et tardius.

Confirmatur quoque auctoritate *Psalm: Elevata est magnificentia tua super coelos Deus* (*VIII. 2*). Et *Iob: Excelsior coelo est, et quid facies? Longior terra mensura ejus: et latior mari* (XI. 8, 9,).

Item gentilium error idolatrarum excluditur, ponentium Deum animam esse coeli, aut etiam totius mundi: et propter hoc, partibus mundi deberi divinus cultus, tanquam in seipsis Deum ut formam habentibus. De quo errore mentionem facit Averroes, *12, metaphy. com. 41.* inquiens: quod hic locus fuit lapsus sapientum gentis Zabiorum; et Augustinus *libro 4, de civit Dei c. 31, et libro 7. c. 6.*

CAPUT XXVIII.

QUOD DEUS EST UNIVERSALITER PERFECTUS

Postquam determinavit S. Thomas de simplicitate divina, ex qua haberi potest *quid sit* Deus, secundum quod a nobis cognosci potest, nunc incipit *de perfectione divina* determinare, per quod ostenditur *qualis sit.*

Circa hoc autem *duo* facit. *Primo*, de perfectione absolute determinat. *Secundo*, de perfectionibus particularibus *(cap. 3.)*

Circa *primum*, *tria* facit. *Primo*, de divina perfectione determinat. *Secundo*, de similitudine creaturae ad Deum, quae ex tali perfectione resultat (*cap. seq.*) *Tertio*, de vocibus quibus diversae perfectiones divinae significantur (*cap. 30*).

Circa *primum*, *duo* facit. *Primo*; probat Deum esse universaliter perfectum. *Secundo*, excludit dubium quoddam.

Quantum ad Primum, proponit

Conclusionem, dicens, quod *licet ea quae sunt et vivunt, sint perfectiora quam ea quae sunt tantum*, **Deus** tamen, **qui est ipsum esse, est universaliter ens perfectum.** — Idest, sibi non deest alicujus generis nobilitas.

Ad evidentiam eorum quae hic dicuntur, autequam probetur conclusio, *considerandum* est *primo*; quod esse secundum communem rationem suam, diversos gradus et perfectiones essendi continet sub se, sicut albedo, diversos gradus albedinis, qui gradus se se ordine quodam concomitantur, ita quod secundus non potest esse sine primo, nec tertius sine secundo et primo, et sic de aliis: ista tamen continentia, est continentia formae et actus, non autem potentiae; cum esse omnium actuum sit actualitas. Taiia autem quae ut communes quaedam formae et actus considerantur, si per

se essent, omnem suum gradum, omnemque perfectionem haberent, si autem in aliquo alio recipiantur, secundum conditionem recipientis accipiunt limitationem, et omnem suam perfectionem gradualem non habent in uno. Sicut albedo, si ab omni subiecto esset separata, omnem albedinis perfectionem haberet, ut in prima ratione tradit S. Thomas et ut ibi declarabitur immediate; in subiecto autem recepta, perfectior est et imperfectior secundum subiecti dispositionem, quod tamen habet posteriorem albedinis gradum, habet et priorem.

Considerandum secundo, ex doctrina S. Thomae *1, p. q. 4, a. 2, ad 3, et de verit. q. 20, a. 2, ad 3.*, quod esse et vivere *dupliciter* considerari possunt. *Uno modo*, ut vivere includit esse et aliquid ad ipsum addit. *Alio modo*, ut secundum rationem distinguuntur, per praecisionem unius ab alio, accipiendo scilicet, esse per se, et vivere per se, praecise; scilicet, quantum ad illud quod addit ad esse: sicut sensitivum et intellectivum possunt considerari, in quantum intellectivum includit sensitivum, et addit super illum intellectualitem; potest etiam considerari sensitivum per se, et intellectivum praecise, quantum ad intellectualitem quam addit super sensitivum. Si *primo modo* accipiantur, vivere est perfectius quam esse, sed hoc non convenit sibi ut utrumque in abstracto significatur sed tantum ut significantur in concreto: quia ut in abstracto significatur esse, non potest accipi ut contentum, et limitatum, et excessum a gradu vitae, cum significetur ut forma et actualitas omnem perfectionem essendi continens; sicut albedo in abstracto significata, accipitur ut illimitata et continens omnem perfectionem albedinis, et sicut perfectior seipsa ut est in aliquo subiecto limitata: in concreto autem, ut significatur esse hoc nomine ens, et vivere hoc nomine vivens; esse continetur in ipso vivere, quia tunc esse non accipitur ut quoddam illimitatum et continens omnem perfectionem essendi, sed ut dicens infimum essendi gradum, qui continetur in vita sicut imperfectum continetur in perfecto. Si autem *secundo modo* accipiantur, sic esse est perfectius quam vivere, quia esse includit omnem perfectionem essendi et per consequens gradum vitae; vivere autem, dicit praecise ipsum gradum essendi qui est vivere, et hoc modo significantur in abstracto.

Sic ergo, vivens perfectius est quam ens tantum, quia vivens continet in se gradum essendi, qui est vivere, et gradum simpliciter essendi; ens autem continet ipsum tanquam infimum essendi gradum qui est esse: sed ipsum Esse ab omni recipiente separatum et subsistens, non limitatur ad aliquem gradum essendi, sed omnem essendi perfectionem in se habet. Propter hoc bene inquit S. Thomas de mente Dionysii, *5. cap. de div. nom.*, quod ea quae sunt et vivunt, sunt perfectiora iis quae sunt tantum, idest quae habent tantum hunc essendi gradum qui est existere; ipsum autem ens,

qui est Deus, est ens universaliter perfectum, idest omnem essendi perfectionem habet.

Hanc conclusionem **probat primo** S. Thomas, sic: *Deus est ipsum esse subsistens.* Ergo nobilitatem et perfectionem uniuscujuque rei in se habet. Antecedens probatum est supra. Consequentia vero probatur, supponendo quod nobilitas uniuscujusque rei est sibi secundum esse; non enim nobilitas esset ulla homini per suam sapientiam, nisi per ipsam sapiens esset, et sic de aliis. Ex quo sequitur, quod secundum modum quo res habet esse, accipitur suae nobilitatis modus: ex eo enim quod esse rei ad majorem nobilitatis gradum aut minorem contrahitur, dicitur res magis aut minus nobilis. — Tunc sic arguitur: secundum modum quo res habet esse, habet et nobilitatem: ergo quod habet totam essendi virtutem, omnem habet nobilitatem; sed esse subsistens habet totam essendi virtutem. et potestatem: ergo habet omnem nobilitatem. Probatur minor, exemplo albedinis. Licet enim habenti albedinem, aliquis gradus albedinis deesse possit, propter defectum recipientis, qui non recipit fortasse totum posse albedinis; si tamen albedo esset ab omni subjecto separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset. Similiter ergo erit de esse ab omni recipiente separato, quod nihil ei de perfectione, et virtute essendi potest deesse.

Ex hac ratione, quandam accipit *conclusionis confirmationem.* Secundum modum quo aliquid habet esse, deficit a non esse. Ergo quod omne esse babet, ab eo omne non esse absistit. Ergo ab eo omnis defectus est remotus. Ergo est universaliter perfectus. Ergo Deus qui omne esse habet est universaliter perfectus.

Postremo, removet **dubium.** — Nam illa quae tantum sunt, sunt imperfecta: ergo esse est imperfectum. Si ergo Deus est ipsum esse, sequitur quod sit quid imperfectum.

Respondetur, quod talia sunt imperfecta, non propter imperfectionem esse absolute, idest quia habeant ipsum esse absolutum et illimitatum, ut supponit dubium, sed quia participant esse secundum gradum imperfectissimum qui est existere tantum.

Circa istam propositionem: *Nobilitas uniuscujusque rei, est sibi secundum suum esse*; considerandum est, quod non est mens S. Thomae, ipsum imperfectum essendi gradum, qui est existere tantum, aut etiam esse uniuscujusque formae veluti praecisum a forma, esse rei nobilitatem; sed mens ejus est: cum perfectio uniuscujusque rei et nobilitas sit a forma, quia formae est perficere, non est nobilitas et perfectio a forma, ut separata intelligitur a re secundum esse, sed ut rei unitur secundum esse suum. Non enim aliquid proprie est alicujus forma et perfectio, nisi in quantum sibi dat esse: nam sapientia non esset hominis forma, nisi sibi sapientem esse daret, eo modo quo formae convenit dare esse. Nobilitas ergo uniuscujusque rei, est sibi secundum suum esse, id

est, secundum formam ut sibi unitam secundum esse, et facientem rem esse talem.

Circa exemplum de albedine *notandum* est, quod *duplicem perfectionem* in albedine possumus considerare: *unam* scilicet, essentialem et specificam, quae per definitionem significatur; *alteram* vero gradualem, secundum diversa esse quae nata sunt albedini convenire, secundum quod a subiecto diversimode participatur, aut etiam a subjecto separata est. Si de *prima* perfectione loquamur, non est albedo separata perfectior albedine existente in subiecto, neque in uno subjecto perfectior est quam in alio, cum essentia rei in indivisibili consistat. Si autem de *secunda* sit sermo, sic potest albedo separata esse perfectior quam in subiecto, et in uno subiecto quam in alio; separata enim, nihil sibi de virtute albedinis, id est, de perfectione et esse albedinis deesse potest, quia ad nullum determinata est gradum, et in uno subiecto potest perfectiorem gradum habere quam in alio.

Quod autem inquit S. Thomas: *ex defectu recipientis accidere, ut sibi aliquid de virtute albedinis desit, qui fortasse non recipit eam secundum totum posse albedinis;* ideo *dubitative* posuit, quia non refert ad propositum, utrum aliquod subjectum recipere possit albedinem, secundum totum posse albedinis, aut non possit; quomodocumque enim sit, albedini separatae, nihil de virtute albedinis deesse potest, quia non limitatur: alicui autem albo aliquid deesse potest propter sui indispositionem.

Quid autem sit in veritate; tenet S. Thomas, *3, sent., dist., 13, q. 1, a. 2,* quod forma existens in subiecto de necessitate est limitata, quantum ad esse debitum illi formae, quia non habet totum esse, quod naturae illius est possibile, est tamen possibile ut habeat illam formam secundum omnem rationem illius formae; ut scilicet, sibi nihil desit de pertinentibus ad perfectionem illius formae.

Primum, sic intelligo: quod cum esse separatum ab omni subjecto, sit perfectior modus essendi absolute omni esse in subiecto, nullum esse in subiecto potest virtualiter continere esse abstractum, illique adaequatum esse; cum imperfectius non adaequet, neque virtualiter contineat perfectius. Esse autem abstractum, et omnino irreceptum tanquam perfectissimum, omne esse in subiecto virtualiter continet, adaequatque omnia talia esse: ideo forma existens in subiecto, limitata est quantum ad esse, et non habet totum esse formae, per adaequationem et virtualem continentiam, tanquam habens perfectissimum esse et illimitatum.

Secundum vero, sic intelligo: quod sunt aliquae formae accidentales habentes varias perfectiones et completiones, secundum quod in varios effectus possunt extendi, sicut est de gratia; et tales formae possunt secundum omnem perfectionis gradum, haberi ab aliquo subiecto, idest secundum quod ad omnes earum effectus se

possunt extendere, licet non secundum totum esse, sicut Christus omne complementum perfectionis gratiae in seipso habuit.

Circa illam propositionem: *a Deo totaliter removetur non esse;* advertendum, quod non hoc ideo dicitur, quasi omne esse formaliter Deo conveniat et distincte, omneque non esse ab eo removeatur formaliter; hoc enim falsum est: *non* enim Deus *formaliter* habet esse hominis, aut equi, aut aliarum rerum materialium, alioquin esset homo et equus et omnia materialia formaliter; sed *habet esse omne eminenter*, quantum ad omnem eorum perfectionem, et *virtualiter*: et hoc modo nullum non esse sibi convenit. Non est enim verum dicere quod Deus non sit homo, aut equus, aut quodcumque aliud materiale virtualiter, et per quandam eminentiam, tanquam unite et indivisibiliter continens quidquid in ipsis est divisum; licet verum sit ipsum non esse hominem formaliter, aut equum.

Secundo prob. *Omne imperfectum, ab aliquo perfecto procedit*, sicut semen ab animali vel a planta. Ergo primum ens oportet perfectissimum esse.

Tertio prob. *Deus nullo modo est potentia.* Ergo non est imperfectus. Probatur consequentia: quia unumquodque est perfectum secundum quod est in actu, imperfectum vero, secundum quod est in potentia cum privatione actus.

Adverte hic, quod imperfectio non convenit potentiae nisi ratione privationis adjunctae: privatio enim imperfectio quaedam est, sicut forma est perfectio; ideo inquit S. Thomas, quod *aliquid est imperfectum secundum quod est in potentia cum privatione actus.*

Quarto prob. *Deus est prima causa efficiens*: ergo quidquid actu est in unaquaque re, est in Deo, et multo eminentius quam in re illa. Ergo est perfectissimus. — Probatur prima consequentia. Actio consequitur modum actus in agente, cum nihil agat nisi secundum quod est in actu. Ergo quod est in effectu oportet in causa reperiri.

Notat autem S. Thomas, quod impossibile est quod per actionem agentis educitur esse in nobiliori actu quam sit actus agentis, cum actio sequatur modum actus agentis, sed bene est possibile ut actus effectus, imperfectior sit quam actus agentis propter materiae indispositionem, ex qua ipsa actio debilitatur.

Ubi *Advertendum*, quod cum ad actionem transeuntem concurrat et agens et patiens, ex defectu utriusque potest accidere ut effectus debilis sit et imperfectus; aut scilicet, propter debilitatem virtutis agentis, aut propter indispositionem patientis. Sed si agens sit debile, quantumcumque patiens sit dispositum ad recipiendum, numquam tamen producetur effectus nobiliorem actum habens, quam agens principale, quia actio et effectus sequuntur modum formae agentis principalis. Sed si virtus agentis sit fortis, recipiens autem sit indispositum, non obstante fortitudine virtutis, impedietur perfectio effectus, eo quod agens non posset introducere actum in

patiens, nisi eo modo quo natum est recipere: quomodo autem effectus nobiliori modo sit in causa activa quam in seipso, superius est ostensum.

Quinto prob. Si non esset universaliter perfectus, non esset omnium communis mensura; hoc autem falsum est, quia nihil potest omnium entium esse mensura, nisi quod est ipsum esse. — Consequentia vero probatur: quia in unoquoque genere mensurantur omnia perfectissimo illius generis, dum ostenditur unumquodque magis et minus perfectum, secundum quod magis et minus appropinquat ad illud: sic enim album est mensura colorum, et virtuosus, omnium hominum, scilicet, secundum quod in genere morali collocantur.

Advertendum hic, ut inquit S. Thomas, *de Verit. q. 2. a. 4, ad 4,* quod albedo non est mensura colorum nisi ratione lucis, quae est quasi formale in colore, quantum enim ad hanc, omnes alios colores excedit; sed quantum ad illud quod est quasi materiale in colore, scilicet, terminationem diaphani, non est mensura aliorum colorum.

Confirmatur conclusio auctoritate Exodi (*XXXIII 19*): *Ego ostendam tibi omne bonum.* Et Dionysii *5. cap. de div. nom.* ubi ait « Deus non quodammodo est existens, sed simpliciter; et incircumscripitive totum esse in seipso accipit et praeaccipit. »

Quantum ad secundum, quia posset aliquis existimare, Deum perfectum non esse, quia perfectum videtur dici quod per factionem pervenit ad complementum, Deus autem factus esse non potest.

Hunc cavillum removet S. Thomas dicens: quod licet quantum ad primam istius nominis impositionem, omne perfectum sit factum, quia impositum est primo hoc nomen ad significandum id quod deductum est de non esse ad esse, et de potentia ad actum perfectum ut sibi nihil desit, tale autem oportet esse factum; tamen, extensum est etiam nomen hoc, ad significandum id quod est in actu completo, etiamsi fiendo non perveniat ad actum. Secundum ergo primam hujus nominis impositionem, Deus perfectus dici non potest, sed bene quantum ad secundam, iuxta illud: *Estote perfecti sicut et pater vester coelestis perfectus est.* (*Matth. V. 48*)

CAPUT XXIX

QUOMODO IN REBUS SIMILITUDO AD DEUM INVENIRI POTEST.

Quia ostensum est in Deo omnium rerum nobilitates et perfectiones esse ostendit consequenter S. Thomas, quomodo possit ex hoc inter Deum et creaturam similitudo esse, aut dissimilitudo.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo*, ostendit propositum quantum ad rem. *Secundo*, quantum ad denominationem.

Quantum ad primum ponitur haec

Conclusio. **Deus cum omnibus rebus similitudinem habet et dissimilitudinem.**

Prima pars probatur: quia est omnium agens, et omnes perfectiones tribuens: omne autem agens, sibi simile agit, cum unumquodque agat secundum quod est in actu, idest, secundum quod actu habet id quod causat in effectu.

Secunda autem *pars* probatur: quia perfectiones quae sunt in Deo, non secundum eundem modum, et secundum eandem rationem sunt in creaturis, qua sunt in Deo: effectus enim a suis causis deficientes, non conveniunt cum eis nomine et ratione; hoc autem dissimilitudinem quamdam importat.

Confirmatur auctoritate Sacrae Scripturae. Aliquando enim inter Deum et creaturam similitudinem esse inquit, ut Genesi (*I. 26*): *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram:* Aliquando vero dissimilitudinem ponit, ut Isaia. (*XL, 18*): *Cui ergo similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponitis ei?* Et in Psalmo (*LXXXII, 2*): *Deus, quis similis erit tibi? Ne taceas, neque compescaris, Deus:* — Utramque etiam partem ponit Dionysius *9. cap. de divin. nom.* « Eadem similia sunt Deo et dissimilia. Similia quidem, secundum imitationem ejus qui non est perfecte imitabilis, qualem in eis esse contingit; dissimilia autem, secundum quod causata habent minus suis causis. »

Pro declaratione autem *secundae partis* conclusionis notat: quod forma effectus licet in causa excedente aliqualiter inveniatur, hoc tamen est secundum alium modum, et secundum aliam rationem, propter quod dicitur *causa aequivoca.* Calor enim a sole in istis inferioribus generatus, aliquam similitudinem obtinet ad virtutem solis activam per quam causatur, ratione cujus, sol calidus dicitur quamvis non una ratione: unde sol, rebus a se productis est aliqualiter similis, aliqualiter vero dissimilis. Similiter et Deus, cum rebus a se productis et similitudinem et dissimilitudinem habet.

Notandum hic est, quod sicut in praedicationibus dicuntur aequivoca quorum nomen idem est, ratio vero substantiae diversa, ita *causa* dicitur *aequivoca, quando nomen formae productae, et causae et effectui convenit, sed secundum aliam et aliam rationem*: sic enim dicimus solem esse causam aequivocam calidi, quia caloris nomen et soli et ejus effectui convenit, dicitur enim sol calidus et aer calidus; sed hoc est diversis rationibus: dicitur enim sol calidus non quia habeat in se eandem formam, secundum eandem rationem specificam qua aer est calidus, sed quia habet in se virtutem activam, in qua virtualiter calor continetur, qui longe dignioris naturae est quam forma a qua aer dicitur calidus. Et similiter est in aliis et maxime in Deo, in quo forma neque specie neque genere convenit cum effectibus a se productis, sed tantum secundum quandam analogiam, ut dicitur *1, p. q. 4, a. 3*. Unde *non* est *causa* omnino *aequivoca, sed* magis *analoga,* ut dicitur *1, sent. dist. 2, a. 2.*

Quantum ad Secundum ponitur haec

Conclusio. **Secundum hanc similitudinem convenientius dicitur creatura similis Deo, quam e converso. —** Probatur. Simile alicui dicitur quod ejus possidet qualitatem vel formam: creatura autem possidet formam Dei, non autem Deus formam creaturae; cum forma in Deo perfecte inveniatur, in creatura autem secundum quamdam deficientem participationem. Ergo creatura dicitur similis Deo, non autem Deus dicitur similis creaturae.

Notandum, ut dicitur *1, sent., dist., 19, q., 1, a. 2*, quod forma proprie dicitur esse illius, quod ipsam perfecte et complete habet, non dicitur autem illius esse quod ipsam habet imperfecte, et secundum quamdam imitationem. Propter hoc quando unumquodque eorum inter quae est similitudo, formam habet secundum eandem specificam rationem, unum dicitur simile alteri, et e converso; quia illa forma, proprie est amborum forma, cum ambo eam perfecte habeant, et sic unumquodque alterius dicitur habere formam, in quo ratio mutuae similitudinis consistit. Quando autem forma, in uno est perfecte et complete, in altero vero, imperfecte, et secundum quandam imitationem; quod imperfecte habet, dicitur alterius habere formam et ei simile esse, non autem e converso. Et quia omnis perfectio a Deo, creaturis communicata, perfecto modo in Deo est, propter quod ejus forma proprie dicitur, in creatura autem, est imperfecte et secundum quamdam participationem deficientem; sicut sapientia Dei in Deo est simpliciter et perfecte, in creaturis autem est aliqua ejus participatio deficiens; ideo creatura formam Dei habet, et est illi similis, non autem Deus creaturae.

Sed *advertendum* est, quod *aliud* est dicere, rem creatam habere perfecte et complete aliquam formam, quae sit similitudo

participata perfectionis divinae, et *aliud* dicere, rem creatam habere perfecte et complete formam per quam Deus in creatura agit. *Primum* enim, verum est in multis. Nam ignis perfecte habet essentiam ignis, et homo humanitatem, quae sunt quaedam similitudines participatae divinae bonitatis, et illae sunt proprie ignis et hominis formae. *Secundum* autem, est falsum et impossibile. Nam forma per quam agit Deus, et quam aliquo modo communicat creaturis, est divina essentia et divina bonitas, quam constat in solo Deo perfecte et complete esse, licet aliqua ejus participatio in creaturis inveniatur. Propterea bene inquit S. Thomas, quod creatura possidet formam Dei, non autem Deus formam creaturae; quia videlicet, perfectio quaelibet creaturae, est aliqua participatio divinae bonitatis quae est proprie Dei forma: perfectio autem et forma Dei non est in creatura ut ejus forma, cum non habeatur a creatura perfecte, sed per quandam ejus participationem.

Ex praedicta conclusione *infert* corollarie S. Thomas, quod multo minus proprie dicitur quod Deus creaturae assimiletur. Probatur: quia assimilatio motum ad similitudinem dicit; et sic convenit ei quod ab alio accipit, unde ei simile sit: creatura autem accipit a Deo, non autem Deus a creatura; ideo ipsa, Deo assimilatur non autem e converso.

Sed circa ea quae dicta sunt, occurrit **dubium.** Aequalitas enim et similitudo, sunt relationes aequiparantiae. Nam dicitur aequale, aequali aequale, et simile, simili simile: si ergo dicitur creatura similis Deo, dicetur et Deus similis creaturae, et si creatura assimiletur Deo, Deus assimilabitur creaturae.

Ad evidentiam hujus dubii *considerandum* est, quod ad intentionem S. Thomae non sufficeret dicere, ideo creaturam dici similem Deo, non autem Deum similem creaturae, quia in creatura est relatio realis quae dicitur similitudo, non autem in Deo est talis relatio realis, sed tantum rationis; nam eodem modo nullum nomen importans habitudinem Dei ad creaturam, convenienter diceretur de Deo, quia nulla habitudo Dei ad creaturam est realis, sed omnis est relatio rationis, propter quod ipse in prima parte, *q. 4, a. 3* et *1. sent.* loco praeallegato, rationem Dionysii *9, cap. de div. nom.*, assignat; quia videlicet in iis quae unius ordinis sunt recipitur mutua similitudo, non autem in causa et causato. Esse autem unius ordinis interpretatur S. Thomas in *1. sent.* et in *qq. de verit. q. 23, a. 7, ad 11*, quando sicut unum habet formam unius, sic alterum formam alterius habet; hoc autem est quando forma, secundum quam attenditur similitudo, secundum eandem rationem in utroque extremorum existit; sicut albedo in duobus hominibus; in his enim dicuntur extrema mutuo similia: in causa autem et causato non recipi mutuam similitudinem, in locis praeallegatis interpretatur, quando causatum non recipit formam causae secundum eandem rationem, sed fit ad imitationem formae causae; sicut

statua Herculis fit ad imitationem Herculis, propter quod dicimus statuam Herculis similem esse Herculi, quia facta est ad imitationem ejus, et ejus formam habet, non autem dicimus Herculem similem esse suae statuae.

Propter hoc ergo, creatura est similis Deo, sed non e converso; quia se habent sicut causa et causatum quod non recipit formam causae secundum eandem rationem, sed secundum quandam imitationem: ex quo sequitur creaturam, formam quae est Dei habere, non autem Deus, formam quae est creaturae. Unde videtur illo in loco Dionysius non de causa et causato universaliter loqui, sed de hac causa quae est Deus, et de causatis quae sunt ejus creaturae quae ad Deum aequalitatem habere non possunt. Quod constat ex verbis ipsius Dionysii. Nam postquam dixit: « in causa autem et causatibus conversionem nequaquam admittemus: » immediate subjungit: « Non enim his solis aut illis ut sint similia donatum est, sed omnibus quae similitudinem admittunt ut similia sint, Deus auctor est. »

Ad dubium ergo, *conceditur* quod similitudo est relatio aequiparantiae, sed *negatur* consequentia: ergo si creatura dicitur similis Deo, etiam Deus dicitur similis creaturae; non enim dicitur similitudo relatio aequiparantiae, quia utrumque extremum relative eodem nomine denominetur, sed quia ut sic simile non dicitur ad aliquid quod aut superstet, aut subiiciatur, sed ad aequale, et si id cui aliquid simile dicitur, mutua relatione ad ipsum referatur, eodem nomine referetur: simile enim est simili simile quando scilicet, utrumque extremum denominatur in respectu ad alterum. Sed tamen potest esse ut quandoque non denominetur utrumque extremum in respectū ad alterum, quod est quando forma in utroque extremo, secundum eandem rationem non invenitur. Hanc responsionem videtur intendere S. Thomas, *de verit.* loco praeallegato ubi ait: « quod similitudo et conformitas, quamvis sint relationes aequiparantiae, non tamen semper utrumque extremorum denominatur in respectu ad alterum, sed tunc tantum quando forma secundum quam attenditur similitudo vel conformitas, eadem ratione in utroque extremorum existit. »

Advertendum tamen, quod licet secundum proprium et consuetum usum vocabuli non dicamus Deum similem creaturae, aut Herculem similem suae imagini, quia talia non consueverunt denominari in respectu ad ea quae ad eorum imitationem fiunt; si quis tamen vellet nominis significatum extendere, ut fieret denominatio respectu relationis intellectae in Deo, ut terminat relationem alterius extremi, ut diceretur, Deus similis creaturae, quia creaturae relationem et similitudinem ad se terminat; hoc inconveniens non reputarem. Propter quod, non inquit hic S. Thomas, quod nullo modo posset Deus dici similis creaturae, sed quod con-

venientius dicitur creatura Deo similis quam e converso; quia videlicet est magis secundum usum vocabuli.

Quod autem inquit, Prima parte, (*loc. cit. ad 4*) quod *nullo modo concedendum est Deum esse similem creaturae*: intelligendum est, servato proprio vocabuli usu; consuevimus enim illud tantum dicere alteri simile, quod habet formam quae est ejus, idest, quam plene et perfecte habet; non autem quando ipsum formam habet complete et perfecte, alterum vero habet quamdam ejus participationem, in quo attenditur similitudo secundum imitationem, non autem secundum convenientiam in forma ejusdem rationis. Similiter, si accipiatur assimilari, sive assimilatio, ut dicit motum ad unitatem formae secundum quam attenditur similitudo, non potest dici Deus creaturae assimilari, nec Hercules suae imagini: sed si accipiatur pro eo quod esse terminum similitudinis creaturae ad Deum, aut imaginis ad Herculem, idest, concipi cum respectu terminantis respectum similitudinis, non est inconveniens dicere Deum assimilari creaturae, et Herculem suae imagini.

CAPUT XXX.

QUAE NOMINA DE DEO PRAEDICARI POSSINT.

Quoniam in Deo omnem esse perfectionem probatum est, restat nunc considerandum de vocibus, quibus rerum perfectiones significantur, quomodo Deo conveniant.

Circa hoc autem, *duo* facit S. Thoma. *Primo* agit *de vocibus incomplexis. Secundo* de vocibus *complexis* (*c. 36*).

Circa *primum, duo* facit. *Primo* determinat de ipsis vocibus et nominibus *absolute. Secundo, comparative* (*c. 32*).

Circa *primum, duo* facit. *Primo* agit de ipsis vocibus quantum ad praedicationem de Deo. *Secundo*, in *capite sequenti*, quantum ad eorum pluralitatem,

Circa *Primum, tria* facit. — *Primo* attendit quae nomina Deo conveniant. — *Secundo*, quaedam dicta declarat. — *Tertio* modum nominandi Deum, quantum ad aliqua docet.

Quantum ad primum. Proponit quod considerandum est: **1**°) quid de Deo dici vel non dici possit; **2**°) quidve de eo tantum dicatur; **3**°) quid etiam de eo simul et aliis rebus. Et respondendo, **tria** dicit secundum tria proposita.

Incipiendo enim ab **ultimo,** tanquam a communiori, dicit, quod nomina importantia absolute perfectionem absque defectu, de Deo et aliis rebus praedicantur; ut: *bonitas*, *sapientia*, *esse*, et hujusmodi.

Ad primum autem dicit, quod nomina importantia perfectionem cum modo proprio creaturis, non dicuntur de Deo nisi similitudinarie, et metaphorice, quomodo secundum quod in uno invenitur aliquid simile proprietatibus alterius, unum dicit alterum: sicut homo dicitur lapis, propter duritiem intellectus. Talia sunt nomina specierum creaturae et proprietatum ejus; ut: *homo, lapis, risibile* etc., et quae proprietates rerum designant, quae ex propriis specierum causantur.

Ad secundum vero respondet, quod nomina quae important perfectionem, cum modo supereminentiori, quo Deo conveniunt, soli Deo attribuuntur; ut: *summum bonum, primum ens,* et similia.

Advertendum, quod cum nomen non attribuetur rei, nisi ratione sui significati, ad hoc ut de re aliqua, vere et proprie et non metaphorice nomen aliquod praedicetur, requiritur ut totum ejus significatum proprium, sibi attribuatur, et omnis conditio quae significato, ut est illius significatum, convenit: si enim pars tantum significati, illi conveniret, non attribueretur sibi vere et proprie: sicut quamvis lapis sit substantia, non tamen dicitur animal, quia animal non tantum importat substantiam, sed etiam sensibile, quod lapidi non convenit.

Similiter, si hoc nomen, album, imponeretur ad significandum primo substantiam, secundum quod est albedine informata; de Sorte in quo non esset albedo non posset dici, quia licet sit substantia, non tamen esset substantia sub albedine, quae esset conditio substantiae ut nomine albi significaretur. Si ergo nomen aliquod in suo significato, et perfectionem quandam importet, et proprium modum quo illa perfectio est in creatura; cum modus ille qui est proprius creaturae, Deo non conveniat, licet in eo sit perfectio per nomen importata, non dicitur illud nomen vere et proprie de Deo; sicut homo importat humanitatis perfectionem cum modo materiali, quo est in ipso habente humanitatem; ideo hoc nomen, homo, de Deo, ut Deus est, non praedicatur, licet humanitatis perfectio in Deo sit. Similiter est de nominibus quae in suo significato important modum proprium quo sunt perfectiones in Deo, quia talia de creatura vere non praedicantur.

Quantum ad Secundum, quia dictum est aliqua nomina importare perfectionem absque defectu, ideo ne aliquis occasionem erroris ex hoc accipiat, *distinguit* S. Thomas, quod nomen importare defectum, potest *dupliciter* intelligi. *Aut* scilicet, quantum ad rem significatam, quia, inquam, ipse defectus est de significatione nominis. *Aut* quantum ad modum significandi. *Primo modo*, aliqua nomina significant cum defectu, aliqua vero non. *Secundo modo*, omnia cum defectu significant. Cujus ratio est, quia cum *nomine exprimatur res secundum modum quo intellectu concipimus*; intellectus autem concipiat formam simplicem, ut *quo* aliquid est, non autem

ut *quod* est; rem autem subsistentem in concretione quadam et compositione, quia ex sensibilibus cognitionem accipit, in quibus aliud est forma, et habens formam propter formae et materiae compositionem, et formae simplices non subsistunt, sed ipsis alia existunt, subsistentia vero sunt composita; ideo simplicia significant nominibus abstractis per modum formae, cui convenit esse id quo aliquid est; subsistentia vero nominibus concretis per modum concretionis et compositionis et habentis formam, in quorum utroque quaedam imperfectio importatur.

Ex quibus patet, quod nullum nomen Deo convenienter aptatur, quantum ad modum significandi, licet aliquid sibi conveniat quantum ad rem significatam, cum talis perfectio in Deo non sit, quamvis res significata aliquo modo eminenti sibi conveniat.

Ex quo deducitur corollarie de mente Dionysii *1. et 5. cap. de div. nom.*, quod nomina a nobis imposita quae Deo attribuuntur, et affirmari et negari de Deo possunt. Patet ex dictis: nam, quantum ad nominis rationem sive significatum sibi conveniunt; quantum vero ad modum significandi, minime.

Quantum ad tertium. Notat, quod modus supereminentiae, quo in Deo perfectiones inveniuntur, per nomina a nobis imposita significari non potest, nisi aut per negationem, ut cum dicimus Deum aeternum, aut infinitum; aut per relationem ipsius ad alia ut cum dicimus, primam causam, vel summum bonum: eo quod de Deo capere non possumus *quid sit,* sed *quid non sit,* et qualiter alia ad ipsum se habeant.

Advertendum autem, quod aeternum, licet secundum vocem affirmative dici videatur, tamen secundum rem dicitur negative. Dicitur enim aeternum quod est omnino immutabile, et quod caret principio et fine durationis, sicut licet hoc nomen, caecus, sit vox affirmativa, tamen negationem visus importat. Propter hoc aeternum, connumeravit S. Thomas inter nomina negativa dicta de Deo.

Circa praedicta, **duo** occurrunt **dubia.**

Primum est, circa illam propositionem: *Nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus:* — Scotus enim in *1, sent., dist. 22,* dicit ipsam falsam esse si intelligatur praecise. « Imo potest, inquit, distinctius aliquid significari quam intelligi. » Hoc autem probat: quia si esset vera, nullum nomen impositum a viatore significaret aliquam rem da genere substantiae, sed sicut praecise concipitur aliqua proprietas a qua nomen imponitur, ita praecise talis proprietas significaretur per nomen: lapis enim non significaret aliquid de genere substantiae, sed aliquid de genere actionis, scilicet, laesionem pedis: hoc autem falsum est, quia impositor nominis, non accidenti illi sed substractae substantiae, intendit nomen imponere.

Secundum est, circa illam propositionem: *Intellectus noster, quod est simplex significat, non ut quod est, sed quo aliquid est:*

Ex hoc enim sequitur quod nullum nomen abstractum, erit nomen substantivum. Nam nomen substantivum significat aliquid per modum per se stantis: abstractum autem, per illud dictum, non significat formam per modum per se stantis, sed per modum alteri inhaerentis, cum significet ut *quo* aliquid est, non autem ut *quod est.*

Ad primum istorum dicitur, quod significari rem distinctius quam intelligatur, *dupliciter* accipi potest. *Uno modo,* ut modus distinctionis se teneat ex parte rei significatae et intellectae. *Alio modo* ut se teneat ex parte significantis et intelligentis. — *Primo modo*, sensus est; quod res significatur magis distincta quam intelligatur esse distincta, et ad hunc sensum propositio Scoti potest habere veritatem, nec contrariatur positioni S. Thomae: non enim inconveniens est ut nomen imponatur ad significandum rem quae maxime distincta ab aliis sit, et tamen non omnis ratio distinctionis intelligatur. — *Secundo modo,* sensus est: quod distinctior est modus significandi nominis, quam sit modus quo intellectus ipsam rem significatam cognoscit; et in hoc sensu falsa est propositio Scoti et vera est propositio S. Thomae. Cum enim nomen non significet rem nisi mediante conceptu intellectus; dicitur nomen confuse et indistincte rem significare, quantum est ex parte nominis, quando eam sub confuso, et indistincto conceptu significat; distincte autem, quando sub conceptu distincto. Unde modus distinctae significationis nominis est secundum modum distincti conceptus, distinctius enim repraesentat quando sub distinctiori conceptu.

Ex quo patet, esse impossibile ut nomen distinctius significet rem quam intelligatur. Nam cum distincte significare, sit sub conceptu distincto significare: intellectus autem concipiendo, rem ipsam intelligat; sequitur quod non potest nomen distinctius significare, quam intellectus intelligat, sed se proportionaliter concomitantur. Nam si intellectus confuse tantum rem apprehendat, illique imponat nomen, et ipsum nomen confuse significabit, idest, sub confuso conceptu. Si autem distincte intellectus intelligat, nomenque rei secundum illum conceptum imponatur, et ipsum nomen distincte significabit.

Ad rationem itaque *Scoti* respondetur, negando consequentiam. Dicitur enim quod si nullo modo cognosceretur substantia rei, sed tantum proprietas, nomen non significaret substantiam rei sed tantum proprietatem. Sed quia ex cognitione proprietatum devenitur in cognitionem aliqualem substantiae, vel confusam vel distinctam, ut etiam Scotus concedit, narrans ibidem quemdam processum Augustini, *VI. de Trin., c. 6.,* ad probandum creaturam omnem esse compositam; ideo et nomen, ipsam substantiam aliquando significat. Lapis namque, non tantum laesionem pedis significat, sed substantiam quandam cui haec proprietas convenit: quam

si nominis impositor, ex proprietate hujusmodi inquirendo, distincte cognovit, hoc nomine distincte significavit, si autem cognovit confuse, et ipso nomine significavit confuse, idest, sub conceptu confuso. Universaliter ergo verum est, quod res nominantur a nobis secundum quod intelliguntur: ut enim inquit S. Thomas *1, p. q. 13, a. 9, ad 2*, nomina non sequuntur modum essendi, qui est in rebus, sed eum qui est in cognitione nostra.

Ad evidentiam **secundi dubii.** *Considerandum primo;* quod accidens sive in abstracto sive in concreto definiatur, semper in sua definitione, quae per nomen importatur, includit subiectum. Cum enim definitur in abstracto, includit illud in obliquo: sicut cum dicitur; simitas est curvitas nasi. Cum autem definitur in concreto, illud includit in recto: ut cum dicitur; simum est nasus curvus. Differunt autem isti duo modi includendi subjectum; quia cum nomen abstractum includit subjectum in sua significatione, subjectum non est pars significati nominis, sed magis exprimitur tanquam extraneum ad quod habet habitudinem. Cum enim albedo significet id tantum quo aliquid est album, subjectum autem nullo modo sit id quo aliquid est album, nullo modo subjectum est aliquid per tale nomen significatum. Cum vero, nomen concretum accidentis includit subiectum, illud includit tanquam partem significati, secundariam tamen, et tanquam cum principali significato consignificatam: album enim significat principaliter albedinem, secundario autem significat subjectum habens albedinem. Hoc habetur ex Averroe *5, metaph., com., 14*, et a S. Thoma *ibidem*, ubi dicunt, contra Avicennam, quod album, primo significat accidens, secundo, subiectum: et idem habetur *1, physic. com. 25;* et addit S. Thomas, quod albedo nullo modo consignificat subiectum. Signum hujus diversitatis est, quod per abstractum importatur subiectum in obliquo, per concretum vero, importatur in recto, tanquam denominatum a forma.

Considerandum secundo, quod significari per modum substantiae, et significari per modum accidentis, refertur ad ipsam formam principaliter significatam: dicitur enim a nomine significari per modum substantiae, quando eo modo significatur per nomen, quomodo substantia extra intellectum habet esse; et quia substantia extra intellectum existens, est ens non existens in alio subjecto inhaerenter, ideo dicitur significari forma accidentalis per modum substantiae, quando non significatur cum alio significato cui inhaereat, sic autem significatur nomine substracto: nam ipsam solitarie significat, nihil aliud cum ipsa consignificando: dicitur autem significari per modum accidentis, quando illo modo significatur per nomen quo accidens habet esse in rerum natura. Unde cum accidentis esse sit inesse, tunc per modum accidentis significatur, quando cum alio per modum illi inhaerentis significatur: significatur et sic nomine concreto. Tale enim nomen significat

formam per modum inhaerentis subiecto, et ipsum subiectum cum illa, modo dicto, significat.

Considerandum tertio, quod non est idem, *nomen significare per modum substantiae,* et nomen significare *per modum completi subsistentis.* Similiter, non est idem *significare* aliquid ut *quo aliquid* est ex parte nominis, et significare *per modum accidentis.* Nomen enim significare per modum substantiae, accipitur per comparationem ad formam principaliter significatam, quae significatur solitarie absque alio consignificato cui inhaereat, ut patet ex dictis: sed nomen significare per modum completi subsistentis, est significare per modum substantiae completae in specie, et non per modum partis. Significare etiam aliquid ut quo aliquid est tale aptitudinaliter, ut hic intelligitur, est significare aliquid ut formam, et ut naturam simplicem solitarie, absque cujuscumque alterius consignificatione; quia sola forma est id quo aliquid formaliter est tale: significare autem per modum accidentis, est non solam formam significare, sed cum ipsa etiam subjectum, tanquam id cui forma inhaeret, consignificare; ut superius dictum est.

Ex iis *patet primo*, quod *nomen concretum et nomen abstractum accidentis, ex parte rei significatae distinguuntur*, quia nomen abstractum significat solam formam, nomen vero concretum significat non solum formam, sed etiam subjectum formae; et ideo illud dicitur significare per modum substantiae, istud vero per modum accidentis. Distinguuntur etiam, quia nomen abstractum cum significet solam formam, non significat ipsam tanquam completum aliquod, quod habeat esse, sed tanquam id quo aliquid habet esse aptitudinaliter; quia formae apud nos non subsistunt tanquam completae in specie; nomen vero concretum cum secundario significet subjectum quod habet esse per formam, significat aliquid tanquam id quod habet esse, et per consequens per modum completi subsistentis. Nam, solum id quod substantialiter subsistit est id quod proprie habet esse accidentale per formam accidentalem.

Patet secundo, quod *objectio* nulla est; procedit enim ac si idem sit significare rem ut qua aliquid formaliter est, et significare rem per modum accidentis; hoc autem, ut patuit, est falsum. Nam idem nomen et significat per modum substantiae, sive per se stantis, et ut quo aliquid est. Nam per se stare, *dupliciter* accipi potest. *Uno modo*, ut opponitur ei quod est accidentaliter inhaerere. *Alio modo*, ut idem est quod nullo modo in alio esse, quod idem est quod subsistere tanquam completum in specie. Primo modo, nomen abstractum significat per modum per se stantis, non autem secundo modo.

Sed circa praedicta, **triplex** occurrrit **dubium.**

Primum est, quia S. Thomas *1, sent. dist, 22, q. 1, a. 1. ad 3,* inquit: quod illud quod significatur per nomen, significatur ut subsistens: et dat exemplum de albedine: ergo falsum est quod

diximus, nomen abstractum significare quidem per modum substantiae, non autem per modum subsistentis.

Secundum est, quia in praedicamentis dicitur, quod album puram qualitatem significat; et S. Thomas *3. sent. dist. 7. q. 1, a. 1, ad 5*, tenet quod album non significat suum subiectum, sed ipsum copulat quasi extrinsecum: ergo male dictum est, quod concretum significat non tantum formam sed etiam subiectum.

Tertium est, quia Commentator, *2. de anima com 8*, inquit quod in rebus artificialibus, nomen primo dicitur de materia, et secundo de congregato: ergo falsum est quod nomen concretum primo significet formam et secundario subiectum, ut superius est dictum.

Ad primum dicitur, quod aliter accipit S. Thomas in loco allegato, significare per modum substantis, quam accipiat hoc loco et in prima parte. Nam ibi accipitur significare per modum subsistentis, ut idem est quod significare, non per modum egredientis ab altero, quo modo nomen a verbo distinguitur. Hic autem accipimus, significare per modum subsistentis, ut idem est quod significare per modum substantiae completae in specie, quae proprie est id quod habet esse; unde nulla est contradictio.

Ad Secundum dicitur, quod S. Thomas et Aristoteles, de primo et formali significato nominis loquuntur, hoc enim unum esse oportet: huic autem non repugnat, quod secundario aliquid aliud per modum subiecti consignificet.

Ad tertium dicitur, secundum Commentatorem ibidem, quod cum nomen in rebus artificialibus dicatur, et de individuo substantiae per se, et de artificiato in quantum hujusmodi; *dupliciter* potest considerari tale nomen. *Uno modo*, ut est nomen artificiati, in quantum hujusmodi, et sic primo significat formam artificialem, et secundario materiam, sicut et alia nomina accidentium concreta. *Alio modo*, ut est nomen individui substantiae per se, et ut est etiam nomen artificiati: et sic prius dicitur de materia et secundo de congregato ex materia et forma artificiali: idest, istud nomen est prius secundum quod significat individuum substantiae, quam secundum quod significat artificiatum; sicut dat exemplum Commentator de securi. Nam etiam remota acutie quae est forma artificiati, remanet securis, quae est individuum substantiae, et sic intelligitur dictum Commentatoris.

CAPUT XXXI

QUOD DIVINA PERFECTIO ET PLURALITAS NOMINUM DIVINORUM DIVINAE SIMPLICITATI NON REPUGNAT.

Ostenso quod nomina aliqua attribui Deo possunt, ostendit S. Thomas quod et talia nomina plura sint.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo* enim ostendit, quod plura nomina et pluralitas divinarum perfectionum simplicitati divinae non repugnat. *Secundo*, deducit propositum.

Primum tali ratione demonstrat.

Conclusio: **Omnes perfectiones creaturarum sunt in Deo secundum unam ejus virtutem.** Ergo nec ipsae perfectiones, nec nomina plura illas perfectiones importantia, divinae simplicitati repugnant. — Patet consequentia: quia virtus Dei est ipsa ejus essentia, cum nihil Deo accidere possit. Antecedens vero, a simili ostenditur *tripliciter*.

Primo prob., *in rebus naturalibus*. Supponitur enim, omnes rerum perfectiones in ipso esse sicut effectus sunt in causa aequivoca, tunc sic. Sicut se habet sol ad calorem et siccitatem, ac alios effectus in corporibus inferioribus inventos, ita et Deus ad omnes perfectiones: utrobique enim est comparatio causae aequivocae aliquo modo ad suos effectus. Sed in sole est calor et siccitas virtute, et per eandem virtutem, soli attribuuntur, quamvis in igne sint qualitates diversae. Ergo et omnes rerum perfectiones, quae rebus aliis secundum diversas formas conveniunt, Deo secundum unam virtutem attribuuntur.

Sed quia ex hoc quod virtute continentur effectus solis in sole, et res omnes in Deo, posset aliquis credere, quod sol diceretur talis, puta calidus, et Deus talis, puta sapiens, ea solum ratione quia res hujusmodi causant, et non propter aliquam similitudinem inter ea existentem; falsum hunc sensum removet inquiens, quod non solum quia sol causat calorem dicitur sol calidus, et Deus sapiens quia sapientiam causat, ut aliqui voluerunt; sed quia virtus per quam sol calefacit, est aliquid conforme calori; nisi enim esset aliqualiter de genere caloris, sol per eam agens, non sibi simile generaret.

Similiter et Deus dicitur sapiens, quia secundum hoc quod nos sapientes sumus, virtutem ejus qua nos sapientes facit, aliquatenus imitamur: id est, secundum quod inter sapientiam nostram et virtutem Dei est aliqua similitudo et conformitas. Hoc autem patet: quia si solum diceretur sapiens quia sapientiam efficit, eadem

ratione diceretur lapis, quia lapidem causat, quod tamen non dicimus, quia nomine lapidis intelligitur modus essendi determinatus, secundum quem lapis non imitatur Deum, sed ab ipso distinguitur; quamvis et in lapide sint alia quae talem modum non important quibus Deum imitatur, ut sunt, bonitas, esse et hujusmodi.

Circa illam propositionem: *virtus solis nisi aliqualiter esset de genere caloris, sol per eam agens non simile sibi generaret;* quam etiam videtur velle S, Thomas, in Deo veram esse; *advertendum*, quod non dixit simpliciter; nisi esset de genere caloris; sed addidit, *aliqualiter*, quia non oportet inter virtutem causae aequivocae et ejus effectum, esse convenientiam in genere, proprie loquendo, sed oportet esse convenientiam in aliqua ratione, una saltem, analoga et proportionali; ut sic genus accipiatur pro omni communi secundum rationem, quomodocumque sit commune, ut inter causam et effectum sit aliqua similitudo.

Circa illud quod inquit S. Thomas, et superius etiam est tactum, scilicet, quod *Deus non dicitur lapis quia in nomine lapidis intelligitur modus essendi determinatus, secundum quem lapis a Deo distinguitur;* **duplex** occurrit **dubium.**

Primum est, quia omne nomen perfectionis, exceptis fortasse nominibus transcendentibus, includit aliquid imperfectionis quo distinguitur a Deo. Ergo nullum nomen de Deo dicetur. Patet antecedens: sapiens, iustus, sciens et similia, significant qualitatem quae Deo non convenit.

Secundum est, quia nihil est in re, quod non sit a Deo productum, et per consequens quod divinam virtutem non imitetur. Ergo quantumcumque nomine lapidis, importetur modus quo distinguitur a Deo, poterit Deus dici lapis sicut dicitur sapiens, propter talem similitudinem et imitationem illius modi lapidis ad Deum.

Confirmatur, quia sol dicitur calidus, ut vult hoc loco S. Thomas, non obstante quod calidum significet proprium modum essendi in igne aut aere quo a sole distinguitur; est enim calor qualitas corruptibilis, in quo a solis virtute distinguitur.

Ad horum evidentiam *sciendum*, quod cum loquimur de nominibus, quomodo formaliter aut non formaliter conveniant Deo, et quomodo imperfectionem importent; intelligimus de formali ejus et proprio significato, quo unum nomen in significando distinguitur ab alio: verbi gratia, nomen sapientiae in creaturis, quantum ad id quod proprie, et particulariter, et distincte importat, dicit altissimarum causarum cognitionem, licet etiam qualitatem, tanquam commune sibi et aliis significatum importet. Cum quaerimus autem an sapientiae nomen, Deo formaliter conveniat, non quaerimus de communi sibi et aliis significato, sed de propria ratione quam addit ad communia significata: similiter dicimus de nomine lapidis et aliis nominibus. Unde dicitur, *de potent. q. 7. a. 4. ad 2.* quod

talia nomina conveniunt Deo, secundum rationem differentiae, et non secundum rationem generis.

Ad primum ergo, *negatur antecedens*, loquendo de proprio et formali significato, ac differentiali, de isto enim sermo est. Nam sunt multa nomina, quae in tali suo significato nullam imperfectionem important. *Ad probationem* dicitur, quod qualitas, est significatum commune, non differentiale alicujus eorum.

Potest etiam dici quod ista nomina *dupliciter* accipi possunt. *Uno modo* absolute, et transcendenter, ut scilicet, analogice dicuntur de perfectione quae est in genere, et de perfectione quae est extra genus, et tunc negatur quod significent qualitatem formaliter tanquam commune quid omni perfectioni significatae: sapientiae enim nomen absolute sumptum, dicitur et de sapientia quae est qualitas, et de sapientia quae est substantia. *Alio modo* cum determinatione, ut cum dicimus, sapientia humana. Et tunc, verum quidem est quod significant qualitatem, sed non dicuntur ut sic formaliter de Deo, propter modum creaturae qui in tali significatione includitur. Licet enim Deus absolute sit sapiens, non est tamen humana sapientia sapiens.

Ad secundum dicitur, quod effectus quantum ad imperfectionem quam dicit, non habet similitudinem in Deo, sed tantum quantum ad perfectionem: ideo non imitatur Deum ut imperfectus, sed est aliquid a Deo distinctum. Propter hoc, nomen importans proprium modum essendi rei materialis, sicut hoc nomen, lapis, quia importat quandam imperfectionem, cum esse materiale, imperfectionem quandam includat, non dicitur formaliter de Deo: cum totum ejus proprium significatum, ei non conveniat, sed tantum virtualiter; quia quidquid perfectionis invenitur in lapide, totum in Dei virtute continetur. — *Negatur* ergo, nihil esse in re quod non sit a Deo productum, imperfectio enim quae est in re (eo modo scilicet, quo convenit negationi in re esse) non est a Deo producta, sed accidit ex parte creaturarum in quantum sunt ex nihilo: ut dicitur *1, sent. dist 2, a. 2*; *de pot. q. 7, a. 5, ad 8*. Unde, omnis modus creaturarum quantum ad omnem perfectionem quam dicit, est a Deo, non autem quantum ad imperfectionem quam includit.

Ad confirmationem dicitur, quod sol non dicitur calidus formaliter, sed virtualiter tantum; ut dicitur *de verit. q. 4. a. 6*, Unde similitudo quam ponit S. Thomas, inter solem respectu caloris et siccitatis, et Deum respectu perfectionum, quae sunt in creaturis, attenditur tantum quantum ad hoc quod est, effectum esse in causa virtute, et plures effectus in una virtute contineri: non autem quoad formalem praedicationem nominum. Licet enim sol virtualiter contineat calorem et siccitatem, nomen tamen caloris et siccitatis, soli formaliter non convenit; sed plura nomina perfectionum in creaturis inventarum, formaliter Deo conveniunt, licet et aliqua formaliter non conveniant.

Secundo probatur dictum antecedens, *ex similitudine potentiarum cognoscitivarum.* Nam intellectus unica virtute cognoscitiva omnia cognoscit, quae pars sensitiva diversis potentiis apprehendit, et adhuc alia; et quanto fuerit altior intellectus, tanto aliquo uno, plura cognoscere potest. Ergo et causa quae est altissima, una virtute omnia continet.

Tertio probatur *ex similitudine virtutum operativarum humanarum.* Sicut enim, una virtus regia ad omnia illa extenditur ad quae diversae sub ipsa potestates ordinem habent, ita et Deus per unum suum simplex esse, omnem perfectionem habet quam res aliae per multa diversa consequuntur, imo multo majorem.

Considerandum hoc loco, quod cum perfectiones quae in creaturis sunt diversae, in Deo sint unitae, in quantum una ejus virtus quae est essentia divina, omnes eas continet continentia actuali, non autem potentiali, sicut materia dicitur formas materiales continere; omnes perfectiones in Deo nobiliori modo sunt, quam sint in creaturis: nam in creaturis habent esse limitatum et finitum, cum omne esse creaturae ad aliquem gradum sit limitatum, in Deo autem habent esse infinitum, et illimitatum, ac subsistens, quod est esse divinum. Propter hoc saepenumero inquit S, Thomas, quod sunt in Deo secundum eminentiorem modum, quia videlicet, sunt ipsum divinum esse, et ipsa divina essentia quae est perfectissima, infinita, illimitata; et quod sunt in Deo unitae, quia scilicet, omnes in Deo sunt una indivisibili substantia, quae est divina essentia, omnibus creaturarum perfectionibus aequivalens, et ampliorem adhuc continens perfectionem.

Quantum ad secundum deducitur

Conclusio haec: **Necesse est plura esse nomina dicta de Deo.** Probatur. Perfectiones rerum sunt diversae. Ergo et nomina ipsarum necesse est diversa esse. Ergo et nomina divina necesse est esse plura. Probatur consequentia: quia Deum naturaliter nonnisi ex effectibus cognoscere possumus.

Addit autem S. Thomas, quod si divinam essentiam prout est, possimus intelligere, et ei proprium nomen adaptare, uno tantum nomine eam exprimeremus. Hoc autem Beatis promittitur qui divinam essentiam vident: secundum illud Zachariae (*XIX. q.) In die illa erit Dominus unus, et nomen ejus unum.*

Sed occurrit **dubium duplex** circa hanc partem.

Primum est circa hoc ultimum dictum, scilicet quod Beati, de Deo unicum et proprium nomen habebunt quia divinam éssentiam prout in se est intelligent. Nam unicum et proprium nomen Dei, non habetur nisi a comprehendente ipsum Deum; sed sicut nos non comprehendimus Deum, ita nec Beati. Ergo sicut nos unico nomine non nominamus Deum, ita nec Beati.

Respondetur ex doctrina S. Thomae, *1, sent. dist. 2, q. 1, a. 3,* quod *dupliciter* possumus intelligere quod videns essentiam

divinam prout est, unum nomen imponat. *Uno modo,* ut formet in suo intellectu unicum conceptum, perfecte et adaequate divinam essentiam repraesentantem, et illo mediante conceptu, Deum uno nomine significet; et sic non intelligitur hic: sicut enim per nullam similitudinem creatam, Deus perfecte repraesentari potest, ut in tertio hujus ostendetur, ita nec per unicum conceptum intellectus creati. Unde quantumcunque quis videat divinam essentiam, ut in se est, hoc modo Deum uno nomine nominare non potest, quia hoc absque comprehensione fieri non posset. *Alio modo,* ut videns Verbum divinum, quod unum existens perfecte Deum repraesentat, mediante illo verbo uno nomine Deum significat, et sic intelligitur quod hic dicitur, hoc enim absque comprehensione esse potest.

Aliud dubium est circa nominum multiplicitatem. Si enim quia perfectiones sunt diversae, oportet nomina esse plura, sequitur quod nullum nomen erit aequivocum; nomen enim aequivocum, unum existens multa significat.

Respondetur, *negando consequentiam*: cum enim dicimus, ex pluralitate perfectionum in creaturis sequi ut sint plura nomina; loquimur de nominibus propriis, quibus una res tantum significatur: sequitur enim: si sunt plures res quae debeant nominibus propriis nominari, quod oportet esse plura talia nomina; huic autem non repugnat, quod etiam praeter nomina propria, sint et alia nomina communia aequivoca.

Si etiam *instetur*, quia inveniuntur multi homines idem nomen proprium habentes, et sic non oportet rerum distinctarum, esse distincta nomina propria.

Dicitur, quod diversarum rerum oportet esse diversa nomina, si debeant res distincte exprimi, et alteri distincte manifestari; ubi autem diversi homines habent idem nomen, identitate tantum vocis, per illud ut sic, non manifestatur unus ut distinctus ab altero; ideo si debeant alteri manifestari, ut distinctus ab alio, oportet praeter illam vocem communem, invenire aliam vocem particularem, puta: homo talis figurae, aut filius talis et hujusmodi. Particularitas ergo perfectionum, pluralitatem nominum requirit, si debeant distincte significari, et alteri manifestari, ad quem usum inventae sunt voces, licet etiam possint et aliae voces communes esse, sive univocae sive aequivocae.

CAPUT XXXII.

QUOD NIHIL DE DEO ET ALIIS REBUS UNIVOCE PRAEDICATUR

Postquam determinavit S. Thomas de divinis nominibus *absolute*, nunc de ipsis *comparative* determinat.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo*, ipsa nomina ad res significatas comparat. *Secundo*, ipsa inter se nomina (*cap. 35*).

Quantum ad primum, *tres conclusiones* ponit. *Prima* in hoc capite. *Secunda*, capite sequenti *Tertia*, capite 34°.

Prima Conclusio est: **Nullum nomen de Deo et aliis rebus potest univoce praedicari:** et accipitur univoce praedicari, conformiter ad definitionem univocorum positam ab Aristotele in praedicamentis, ut scilicet: *idem sit univoce praedicari, quod secundum unum et eandem omnino rationem pluribus convenire.*

Primo probatur. Formae earum rerum quarum Deus est causa, ad speciem divinae virtutis non perveniunt. Ergo de Deo et rebus aliis nihil univoce dici potest. Antecedens probatur: quia creaturae eas divisim et particulariter recipiunt, in Deo autem simpliciter et universaliter inveniuntur. Consequentia vero patet: quia effectus qui non recipit formam similem secundum speciem rei, per quam agens agit, non potest nomen secundum illam formam, univoca praedicatione recipere: non enim univoce dicitur calidus, ignis a sole generatus, et sol.

« *Quomodo perfectiones quae sunt in creaturis divisim et particulariter; in Deo sunt simpliciter unitae, eminenter et universaliter* »

Pro declaratione antecedentis *considerandum* est, quod S. Thomas distinguens secundum speciem, formas creaturarum a virtute divina; inquit illas, in creatura, divisim esse et particulariter, in Deo autem simpliciter et universaliter, *simpliciter* opponendo ei quod dixit *divisim*, *universaliter* autem, ei quod dixit *particulariter*.

Ideo, **duo** sunt **declaranda** scilicet: *quomodo* ista *diversitas* sit *intelligenda*, et *quomodo* haec *diversitas, specificam arguat distinctionem.*

Quantum ad primum. *Notandum,* quod perfectiones diversis nominibus a nobis significatae, puta: justitia, sapientia, bonitas, et hujusmodi, in creaturis et realiter et formaliter distinguuntur. Alia enim ratio sapientiae est, et alia ratio justitiae; et similiter alia et alia est ipsarum entitas, licet aliquando sint unum subiecto. Et hoc est, illas esse *divisim* in creatura. In Deo autem, hujusmodi res

sunt *simpliciter*, idest, *unitae* et absque divisione reali, cum omnia sint una simplex et indivisibilis essentia quae est Deitas, et quia Deitatis una est ratio, si secundum quod in se est, consideretur: est enim una quidditas per se, et unico conceptu ab intellectu proportionato conceptibilis. Ideo et sapientia, et justitia, et bonitas, et aliae perfectiones in Deo, unum etiam formaliter sunt, cum earum una numero sit ratio, quantum est ex parte rei, secundum quod in se est intellectae. Unius enim rei et essentiae, una sola ratio quidditativa, adaequata et totalis est secundum se: verum tamen est, quod illa ratio *eminenter* continet sapientiae rationem et justitiae, ac aliarum perfectionum rationes, nullique earum est adaequata, aut propria.

Advertendum autem, cum dico sapientiam contineri *eminenter* in Deitate, et rationem sapientiae in ratione Deitatis; quod non sic intelligo, quasi sapientia divina eminenter contineatur in Deitate, ita quod Deitas habeat eminentiorem modum quam ipsa sapientia divina, aut ratio Deitatis sit ratione sapientiae perfectior, si secundum quod in seipsis sunt considerentur; hoc enim impossibile est, cum Deitas et sapientia divina, una indivisibilis entitas sint, et idem esse subsistens, et una quidditas ac essentia, et earum una numero ratio adaequata sit. Sed quia, sapientia in creaturis inventa, cui primo nomen sapientiae est impositum, continetur in Deitate, secundum quandam similitudinem, excellentiorem modum essendi habentem, quam sit modus essendi quo est in creaturis. Et similiter, ratio proportionata sapientiae creatae continetur in ratione adaequata Deitatis *eminenter*, in quantum ratio Deitatis, est ratio sapientiae et bonitatis, ac aliarum perfectionum divinarum, continens perfectionaliter, et unite perfectiones omnium aliarum rationum quae de ipsis ab intellectu nostro sunt formatae.

Sicut animam vegetativam et sensitivam, dicimus in anima intellectiva eminenter contineri, et earum rationes in ratione ejus; non quia anima intellectiva excellentiorem modum habeat quam anima sensitiva, et vegetativa in ipsa; et ratio adaequata animae intellectivae sit perfectior ratione animae vegetativae et sensitivae quae sunt idem cum ipsa; hoc enim impossibile est, cum in anima intellectiva sint una indivisibilis entitas, et earum sit unum esse indivisibile, et illius quidditatis et entitatis sit una perfecta et adaequata ratio, si secundum quod est concipiatur; sed quia illa perfectio vegetativa, quae est in plantis, et anima sensitiva quae est in brutis, habent in anima intellectiva similitudinem, perfectiorem habentem modum quam ipsae in aliis habeant; et rationes earum continentur a ratione animae intellectivae *eminenter*, cum in ipsa, eadem sit ratio vegetativae et sensitivae cum ratione intellectivae, ut diximus, si entitas animae intellectivae complete concipiatur: unius enim quidditatis, una numero perfecta ratio est.

Similiter, sunt perfectiones in creaturis *particulariter*, in Deo

autem *universaliter*: sed hoc *dupliciter* potest intelligi. — *Uno modo*, ut particularitas et universalitas referantur ad esse proprium formae. In creatura enim, perfectio habet esse receptum, et per consequens non habet totum esse formae, sed cum quadam limitatione iuxta, ea quae superius dicta sunt. In Deo autem est subsistens, et per consequens habet totum esse formae et illimitatum. Est ergo in creatura *particulariter*, idest, *limitate* secundum esse formae; in Deo autem *universaliter*, idest, *illimitate* et secundum totam perfectionem essendi illi formae debitam. — *Alio modo*, potest intelligi ut dicatur perfectio esse in creatura *particulariter*, idest, secundum entitatem propriam et particularem, ab alia perfectione realiter et formaliter distinctam, ita quod est ipsa et non alia perfectio, in eodem etiam supposito existens. In Deo autem *universaliter*, idest secundum entitatem illimitatam, ita quod omnes sunt una essentia Deitatis universaliter, non quidem universalitate materiae, sed universalitate formae, et perfectionis eas continentis: et unaquaeque ita est ipsa, quod etiam est omnis alia perfectio in Deo existens. *Utroque modo* verum est quod hic dicitur: sed tamen, *secunda* interpretatio, magis videtur esse ad mentem S. Thomae, si cum iis quae dicit *p. 1, q. 4*, et in aliis locis, conferatur. Et sic idem importatur per *divisim* et *simpliciter*, quod per *particulariter* et *universaliter*; quod ad majorem explicationem additum est.

Ex his autem, patet **secundum,** scilicet, quod *iste modus essendi arguit distinctionem specificam.* Manifestum est enim, quod perfectio quae in causa est una essentia, et una natura cum omni alia perfectione, non est ejusdem speciei cum perfectione quae est limitata, et ab aliis perfectionibus est distincta: una enim, majorem perfectionem essentialem habet quam alia; quod facit specificam distinctionem. Nam anima sensitiva in homine, distinguitur secundum speciem ab anima sensitiva in bruto, eo quod in homine sit essentialiter perfectior, cum sit essentia etiam animae intellectivae, quod ei quae est in brutis non convenit.

Circa illam propositionem: *Effectus qui non recipit formam secundum speciem similem ei per quam agens agit, nomen ab illa forma sumptum, secundum univocam praedicationem recipere non potest:* occurrit **dubium duplex.**

Primum est; quia univocatio saltem logica, non est solum in specie, sed etiam in genere; ideo licet effectus, non accipiat formam eandem secundum speciem cum forma effectus, si recipiat eamdem secundum genus, nomen illius formae genericae, de ipsis univoce praedicabitur. Nam corpus univoce dicitur de corporibus coelestibus, et de corruptibilibus secundum logicum, et tamen forma corporeitatis a coelo in istis inferioribus causata, non est eadem secundum speciem, sed tantum secundum genus cum forma corporeitatis coeli.

Secundum est: quia tunc nullus effectus, erit univocus suae

causae. Inquit enim S. Thomas *2. 2, q. 110, a. 1. ad 3,* quod nullus effectus habet speciem suae causae.

Ad primum horum respondetur, quod non loquitur S. Thomas de quocumque nomine effectus et causae, sed de nomine sumpto a forma effectus, ut patet ex ejus verbis: nomen autem sumitur a forma effectus, quando significat ipsam formam specificam sub propria ratione, non autem quando ipsam sub ratione generica significat. Sicut nomen calidi sumptum a calore producto ab igne, non significat naturam genericam caloris absolute, sed naturam specificam; actio enim agentis non terminatur ad formam generis abstractam, sed ad formam determinatam ad speciem; et ideo, si ipsa forma non est ejusdem speciei in causa et effectu, nomen illud non dicitur de causa et effectu univoce: quia ratio importata per nomen, secundum quod dicitur de effectu, et ratio per ipsum importata secundum quod dicitur de causa, non sunt una et eadem ratio quod requiritur ad univocationem.

Ex hoc optime sequitur, quod *nullum nomen dictum de Deo et creatura, univoce dicitur*; quia omne tale nomen sumitur a forma quae recipitur in effectu, quae, quia non est ejusdem speciei in Deo et in creatura, ideo nomen non secundum unam nominis rationem dicitur de Deo et creatura. Non ergo vult S. Thomas per illam propositionem excludere omne univocum quodcumque ad causam et effectum, sed univocationem nominis significantis formam agentis sub propria ratione, et similiter formam effectus.

Quod autem adducitur de corpore, non est ad propositum: quia nomen corporis non est nomen sumptum a forma effectus illius, ut sic, secundum propriam rationem et specificam.

Ad secundum dicitur, quod S. Thomas in *2. 2,* non loquitur de effectu a causa separato, sed de effectu essentiam causae concomitante in ipsa causa: sicut esse deorsum, est effectus gravis, et esse risibile est effectus hominis: talis enim effectus constat quod non habet speciem suae causae; hic autem sermo est de effectu ab ipsa causa separato, et per veram et realem actionem producto, non autem ex naturali concomitantia resultante.

Secundo, arguit. Res, supposito etiam, quod tamen est falsum, quod similem formam secundum speciem, consequerentur a Deo; adhuc in Deo alium modum essendi habent, quam in creaturis: ergo non univoce nomen earum dicitur de Deo et creaturis. Probatur *antecedens*: quia in Deo sunt ipsum esse, non autem in creaturis. *Consequentia* vero probatur; quia si effectus ad speciem causae pertingat, nisi eandem formam secundum eundem modum essendi recipiat, praedicationem nominis univoce non consequitur: non enim dicitur univoce, domus quae est in mente, et domus quae est in materia, propter dissimilem modum essendi: nam in mente habet esse immateriale, in materia vero, esse materiale.

Notandum, quod ex iis quae dicit hic S. Thomas, cum dicitur ab Aristotele: *univoca esse quorum ratio substantiae est eadem;* intelligitur quod *ratio* sit *eadem* et *secundum formam,* et *secundum essendi modum*; propter quod, *duo* ponit S. Thomas, *de verit. q. 27, a. 7,* convenire effectui univoco: scilicet, quod *similitudo* effectus sit in causa et *secundum esse naturale,* et *secundum eandem rationem.*

Sed tunc, occurrit **dubium.** Nam corpus dicitur univoce, saltem secundum logicum, de corruptibili et incorruptibili, et tamen illa habent diversum modum essendi.

Dicitur, quod ista ratio *concludit* tantum de *univocatione physica* et naturali, in qua consideratur non tantum ratio, sed etiam esse rei: *non* autem de *univocatione logica,* in qua, sola rei ratio consideratur; ut videtur dici, *de pot. q. 7, a. 7, ad 1. in opp.*

Tertio arguit. De Deo nihil praedicatur ut genus vel differentia, ut supra est ostensum; nec ut species, cum ipsa constet ex genere et differentia; nec ut proprium vel accidens, quia nihil de genere accidentium est in Deo. Ergo nihil simpliciter de ipso univoce praedicatur. Probatur *consequentia*: quia omne quod univoce praedicatur est aliquid horum.

« *Si ens esset univocum oporteret illud esse genus, adversus Scotum ostenditur* ».

Ad hanc rationem, *negaret Scotus consequentiam*: ad probationem vero, *negaret assumptum.* Apud ipsum enim, *I. Sent. dist. 3, q. 1.* et *3,* et *dist. 8, q. 2. ens univoce de Deo et creatura praedicatur,* et tamen neque est genus, neque species, neque differentia, neque proprium, neque accidens. Non enim est genus, id quod maxime videretur, quia propter sui maximam communitatem, de aliquibus differentiis, licet non de ultimis, quidditative praedicatur: genus autem non praedicatur quidditative de differentiis; et sic est univocum, et nullum est de illis quinque praedicabilibus.

Sed ista Scoti responsio, rationem S. Thomae non evacuat: quod ut clare pateat:

Sciendum, quod licet ex Aristotele *3. metaph. text. com.* habeatur ens non posse esse genus, quia differentias habere non potest, cum nihil sit de cujus intellectu non sit ens, genus autem non sit de intellectu differentiarum; si tamen poneretur univocum esse, oporteret ipsum esse genus, et differentias haberet de quarum intellectu non esset. Nam hoc quod est non esse de intellectu differentiarum, non est de ratione generis, sed concomitatur generis rationem, ipsumque consequitur ut proprietas: genus enim affirmative dicitur sicut et species, et in suo conceptu quidditativo, negationem non includit, ut ex generis et speciei definitionibus patet; sicut et non

praedicari quidditative de qualitate, concomitatur substantiae rationem, non tamen ipsam rationem substantiae ingreditur.

Ideo, ad videndum an ens sit genus, oportet primo respicere ad ea quae generis rationem constituunt, non ad ea quae ipsam consequuntur: quia si illa sibi conveniunt, oportet et quod consequitur convenire: implicat enim rationem alicujus, uni convenire, et non id quod ipsam de necessitate consequitur. Sicut, quia risibilitas rationem hominis consequitur, non oportet ad videndum an Sortes sit homo, respicere primo an sit risibilis, sed an sit animal rationale; quo constito, apparet quod risibilis, cum ex uno, alterum sequatur. Fatuum enim esset dicere, constito quod Sortes sit animal rationale, ipsum non esse hominem quia non est risibilis; imo, non potest non risibilem esse, si est animal rationale. Et si verum, ponatur ipsum non esse risibilem, arguitur a signo, non esse animal rationale, et ipsum non esse hominem. Eodem modo, si enti ratio generis conveniat, non oportet negare ipsum esse genus quia praedicatur quidditative de aliquibus differentiis, quod repugnat ei quod rationem generis concomitatur; imo, ex hoc quod sibi ratio generis convenire ostenditur, convincitur quod non praedicatur de differentiis, et si praedicatur, a posteriori arguitur non esse genus, et quod non est illud, ad quod sequitur ipsum esse genus.

Quod autem generis ratio conveniat enti, si sit univocum, ostenditur: et *ex fundamento intentionis*, et *ex* ipsa *secundae intentionis definitione.*

Ex fundamento ostenditur: nam genus, puta animal, dicit naturam quandam ab inferioribus suis per intellectum abstrahibilem et ab omni principio limitante, quae per differentiam eandem ipsi, realiter ad speciem contrahitur, ita quod ipsa differentia, est de intrinseca constitutione essentiae speciei. Patet, quod dicitur, in animali: ex ipsa enim animalis ratione constat, quod concipitur absque aliquo ad speciem limitante. Cum enim dico: substantia animata sensibilis, nulla dicitur species animalis; constat etiam quod per hanc differentiam, quae est rationale, quae est idem realiter cum animali, limitatur ad hominem, et est ipsa differentia intrinseca hominis essentiae. Si autem ens est univocum, duo haec, sibi conveniant necesse est. Nam omne univocum, etiam univocatione metaphysica, quam Scotus ponit, dicit unam formam ab omnibus univocatis abstrahibilitem.

Item, oportet ut per differentiam limitetur, et ad diversa univocata dividatur. Nam, aut per diversos modos essendi limitabitur, aut per aliquam essentialem differentiam, cum sit communissimum quoddam: non per diversos modos essendi, quia diversae species substantiae, puta homo, et equus, de quibus ens quidditative praedicatur, conveniunt in eodem modo essendi. Item, quia modi essendi non sunt de essentia rei creatae, cum in creaturis esse distinguatur ab essentia, ut inferius ostendetur. Si ergo ens, dicit

unam quidditatem communem ipsis, et non distinguitur nisi per diversos modos essendi, sequitur quod non distinguetur intrinsece et essentialiter: sed hoc est falsum, quia essentialiter per differentias distinguuntur. Ergo oportet ut si ens dicit unam naturam, et quidditatem illi communem, quod illa quidditas per illas differentias sibi realiter identificatas dividatur et contrahatur; alioquin in homine essent duae quidditates, et similiter in equo: scilicet, quidditas entis et quidditas differentiae; et sic non esset unum simpliciter, imo, nec ens, nec ipsa differentia de specie praedicaretur in recto, quia neutrum totam quidditatem diceret, sed partem: pars autem de toto non praedicatur in recto.

Ex ratione etiam *generis* idem patet. Nam genus est quod univoce de pluribus differentibus specie praedicatur in eo *quod quid*. Constat autem si ens est univocum, quòd sibi dicta ratio convenit; quia de diversis speciebus univoce et quidditative praedicabitur. Ergo etc.

Ex iis patet in dictis Scoti esse contradictionem, dum ponit ens univocum esse, et praedicari quidditative de aliquibus differentiis: sequitur enim ut ostendimus, gratia materiae licet forte non gratia formae, est univocum; ergo est genus: ergo non praedicatur quidditative de differentiis, quia genus est extra conceptum differentiae: et sic est contradictio dicere quod sit univocum et quod de differentiis praedicetur.

Ex his patet, quod cum Aristoteles probat ens non esse genus quia non habet differentias, ratio sua est a posteriori. Ex eo enim quod differentias non habet, sequitur quod non est genus, neque univocum, quia si esset univocum haberet differentias, cum non posset esse aliud univocum quam genus. — Ratio ergo S. Thomae efficax est, et assumptum illud est verum: *omne univocum aut est genus aut species* etc. Quia huic divisioni nihil praeter ens obstabat, quod ponebatur univocum esse, et tamen non esse aliquod horum: ostensum est autem, si ens est univocum oportere illud esse genus.

Quarto arguit. Nihil est Deo simplicius, neque secundum rem, neque secundum intellectum. Ergo etc. Probatur *consequentia:* quia quod de pluribus univoce praedicatur, utroque illorum, ad minus secundum intellectum, simplicius est.

Ad evidentiam hujus assumpti *considerandum* est, quod aliter loquendum est de *univoco* quantum ad simplicitatem, et aliter de *analogo* et *aequivoco*. — *Univocum* enim, ad sua inferiora per aliquid additum contrahitur: sicut animal, per rationale contrahitur ad hominem, et homo ad Sortem per principia individuantia; ideo necesse est ut ipsum univocum dicat aliquid simplicius univocatis, cum et ipsum univocum univocata includat, et aliquid ad ejus rationem addat. *Aequivocum* autem, et *analogum quod plures rationes dicit, ut sunt unum proportione*, quod proprie a graecis

analogum dicitur; non est simplicius quolibet analogato et aequivocato, imo magis compositum. Non enim unam naturam dicit suis inferioribus communem, cui inferiora aliquid addant, sed dicit immediate plures naturas, et ad unumquodque comparatur, sicut multa ad unum: canis enim dicit plura: scilicet, animal terrestre, piscem marinum, et sidus coeleste: piscis autem marinus dicit unum tantum, idcirco, pisce marino canis non est quid simplicius, imo quasi magis compositum.

Ex quo sequitur, quod licet ponamus ens esse commune Deo et creaturae, non tamen oportet ut sit simplicius Deo, quia non ponimus ipsum esse univocum, tanquam unam rationem dicens communem Deo et creaturae, sed esse analogum et immediate plura significare.

Circa illam propositionem: *Deo nihil potest esse simplicius neque secundum rem neque secundum intellectum;* **dubitatur,** quia ens est quid simplicius secundum intellectum, cum omnes conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens; ut dicitur *de verit. q. 1, a. 1.*

Dicitur, quod *dupliciter* aliquid potest esse simplicius alio secundum intellectum. *Uno modo,* ex conditione ipsius rei. *Alio modo,* ex conditione intellectus intelligentis. Ex conditione rei, quando una res habet in se unde simplici conceptu concipiatur; alia vero habet unde composito conceptu debeat concipi. Ex parte vero intellectus, quando intellectus, rem simpliciter et unico conceptu simplici conceptibilem, unico conceptu propter sui debilitatem comprehendere non potest, et ideo diversos de ipsa conceptus format, quorum unus ad alium ex additione se habet. Ens ergo quantum ad conceptum unum imperfectum quem dicit, de quo inferius sermo erit, non est simplicius Deo secundum intellectum, ex conditione ipsius rei, sed ex imperfectione intellectus nostri formantis conceptum Dei ex additione ad conceptum entis, eo quod ipsum, secundum quod in se est, non videat. Si enim formaretur conceptus divinae essentiae secundum quod in se est adaequatus, ille simplicissimus esset, nullam pluralitatem continens, sicut et res ipsa simplicissima est ab omni compositione et multiplicitate aliena. Unde propositio S. Thomae intelligenda est, quod nihil est simplicius Deo secundum intellectum, quantum est ex parte ipsius rei: cum hoc autem stat quod ens sit simplicius Deo secundum intellectum, ex defectu et debilitate intellectus nostri.

Quinto arguit. De Deo nihil per participationem dicitur. Ergo nihil de ipso dicitur univoce. *Antecedens* patet: quia omne quod participatur particulariter habetur, et non secundum omnem perfectionis modum, cujus oppositum Deo, ut superius diximus, convenit. *Consequentia* vero, probatur: quia quod de pluribus univoce praedicatur, cuilibet eorum secundum participationem convenit; species enim genus, et individuum speciem participat.

Advertendum, quod non dicitur ideo *univocum ab inferioribus participari*, quasi partem essentiae ejus capiant, sed quia non recipiunt illud secundum omnem modum perfectionis: in diversis enim, diversa habent esse, et perfectiora et imperfectiora; in uno autem non sunt hujusmodi omnes perfectionum modi, licet totam univoci essentiam unumquodque illorum habeat.

Ultimo arguit. Omne quod de Deo et creaturis dicitur, secundum prius et posterius praedicatur. Ergo nihil de Deo univoce dicitur et creatura. Patet *antecedens*: quia omnia dicuntur de Deo per essentiam, de creatura autem dicuntur omnia per participationem. Dicitur enim Deus ens, quasi ipsa essentia; et bonus quasi ipsa bonitas: Sortes autem dicitur homo, non quia sit ipsa humanitas, sed quia est humanitatem habens. *Consequentia* vero probatur: quia quod dicitur secundum prius et posterius, non univoce praedicatur. Nam, in hujusmodi, prius in definitione posterioris includitur; sicut substantia in definitione accidentis secundum quod est ens; ex quo sequeretur, si ens univoce, sive secundum unam rationem, diceretur de substantia et accidente, quod in definitione substantiae, secundum quod est ens, poneretur substantia, quod est impossibile.

Adverte, quod in hac ratione ponit S. Thomas essentiam, tanquam abstractum entis, quod superius dicebamus esse de mente ipsius.

Pro declaratione *antecedentis considerandum*, quod unumquodque, prius dicitur de illo quod est tale per essentiam, quam de eo quod est tale per participationem: sicut ignis, de illo quod est essentialiter ignis per prius dicitur, quam de eo quod est ignitum. Sed, *esse per essentiam tale*, *dupliciter* potest intelligi. *Uno modo*, quia est ipsa essentia, secundum quod nomine abstracto importatur. *Alio modo*, quia licet non sit ipsa essentia, ut nomine abstracto significatur, sed aliquid ad ipsam addat, ejus tamen praedicationem in concreto essentialiter suscipit. *Primo* ergo modo accipitur hoc loco, *esse per essentiam tale*, *non secundo* modo: ut patet ex exemplo S. Thomae.

Advertendum autem, quod non dedit exemplum de eodem nomine, dicto de Deo et Sorte, sed de diversis, ut magis rem explicaret. Nam, si essentiale praedicatum, ut homo, non dicitur per essentiam primo modo de Sorte, sed per participationem; multo magis et nomen bonitatis, quod non dicitur essentialiter. De hac autem materia, quomodo diversimode accipiatur per essentiam, et per participationem, superius satis dictum est.

Circa illam propositionem: *Quod dicitur secundum prius et posterius, non univoce praedicatur*; advertendum, ex doctrina S. Thomae *de verit. q. 2, a. 11,* quod aliud est, ipsa inferiora inter se habere ordinem prioris et posterioris, et aliud participare commune ipsum secundum prius et posterius: inter ipsa enim talem

ordinem esse, est unum secundum esse, et secundum proprii nominis rationem esse altero prius; et iste ordo, univocationi non repugnat: sicut in ratione numeri, omnes numeri univocantur et parificantur, et tamen inter species numerorum talis est ordo. Participare autem commune secundum prius et posterius, est ipsum non secundum unam rationem participare, sed secundum diversas rationes, quarum una est altera prior, et in alterius ratione includitur. Propter quod inquit S. Thomas, quod *prius ponitur in definitione posterioris, conveniente sibi secundum nomen commune*, sicut substantia, ponitur in definitione accidentis secundum quod est ens. Si enim quaeratur *quid* est accidens; esse *ens* respondebitur, quod est ipsum esse aliquid substantiae inhaerens, et talis ordo repugnat univocationi, cum univocum dicat unam rationem, hic autem plures rationes. Quomodo autem prius inter analogata, ponatur in definitione posterioris, ostendetur in capite de analogia (*c. 34*).

« *Quod* **ens** *dictum de Deo et creaturis non sit univocum, adversus Scotum* »

Scotus I. Sent. in locis praeallatis (*dist. 3. q. 1,* et *3*, et *dist. 8, q. 2.*), oppositum hujus conclusionis tenet: *ponens ens, univocum esse Deo et creaturae* (1): exponens tamen, se univocum appellare conceptum eum qui ita est unus quod ejus veritas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem. Sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno, sine

(1) Ista entis univocatio quae Scoto placuit, aetate hac nostra patronum habuit Rosminium una cum ontologistis ac pantheistis: considerant enim isti ens generalissimum quod praedicatur de omnibus, perinde ac unicam rationem objectivam significaret, quae in omnibus de quibus praedicatur uniformiter reperitur: et hoc, secundum esse reale et intelligibile juxta pantheistas, secundum esse intelligibile tantum, juxta ontologistas et rosminianos, quorum tamen doctrina secumfert etiam identitatem esse realis. Quocirca maximi momenti sunt quae in hisce capitibus de nominibus univocis et analogis in ordine ad cognitionem Dei, duce Angelico Doctore, a Ferrariensi acutissime disputantur. Falsus enim istorum conceptus, in errores quamplurimos circa divinitatem inducit. Et reipsa, admissa Doctoris subtilis et recentiorum argumentandi ratione; cum lex praedicationis sit, quod praedicatum ita cadit super subiectum ut illud sibi subiiciat secundum totum illud esse quo essentialiter est in ipso; supposito quod *ens* praedicaretur sub eadem prorsus ratione de Deo et creatura, uti praedicatio *univoca* postulat, unum haberetur esse et essentia Dei et creaturae. Atque insuper, retento, ut ipse Ferrariensis adversus Scotum mox probavit, quod si *ens* esset *univocum* oporteret esse genus, sequeretur Deum esse in genere aliquo. Quae omnia, omnimodam *puritatem* divini *esse* in summum adducerent discrimen, ipsumque Dei conceptum destruerent. De hoc argumento vide etiam Card. Cajetanum in Comment ad opusc. *de ente et essentia* (*c. 1, q. 2,* et *c. 2, q. 3*) ubi varias Scoti, ejusque discipuli rationes acute dissolvit.

fallacia aequivocationis concludantur inter se esse unum. — **Probat** autem positionem suam **tripliciter.**

Primo. Intellectus certus de uno conceptu, et dubius de diversis, habet conceptum, de quo est certus, alium a conceptibus de quibus est dubius: sed intellectus potest esse certus de aliquo quod sit ens, dubitando de finito vel infinito, creato vel increato; ergo conceptus entis de aliquo, est alius a conceptu isto vel illo: ergo univocus.

Secundo. Omnis inquisitio metaphysicalis de Deo, procedit considerando formalem rationem alicujus, et ablata ab ea omni imperfectione, illam attribuendo Deo: ergo omnis inquisitio metaphysica supponit intellectum habere conceptum eundem univocum, quem accipit ex creaturis.

Si dicatur non esse eandem rationem investigatam de Deo, sed aliam. — *Contra*, sequitur quod ex nulla propria ratione eorum, prout sunt in creaturis, potest concludi aliquid de Deo, quia omnino alia et alia ratio est istorum et illorum: imo, non magis concluderetur quod Deus est sapiens ex ratione sapientiae, quam apprehendimus ex creaturis, quam quod Deus est formaliter lapis.

Tertio. Sequeretur quod Deum naturaliter cognoscere non possemus, aliquo simplici conceptu, quia in phantasmate non includitur virtualiter nisi conceptus conveniens creaturae. Si ergo conceptus unus non est univocus Deo et creaturae, sed alius et alius est Dei et creaturae, sequitur quod nullum poterimus talem de Deo conceptum habere.

Quarto. Est auctoritas Aristotelis *2. metaph. text. com. 4*; ibi enim arguit, quod principia sempiternorum, necesse est esse verissima, quia unumquodque est maxime tale, per quod aliis inest univocatio: ergo Deo et aliis est aliquid commune univocum.

Pro responsione ad ista *considerandum*, quod accipiendo univocum, eo modo quo explicavit Scotus, in illa sua declaratione, non esset inter ipsum et S. Thomam differentia: illa enim omnia analogo etiam conveniunt; sed quia illa arbitratur Scotus non posse convenire nisi ei quod dicit unum conceptum, omnino ab aliis praecisum, et propter hoc arbitratur univocum ens esse cui talia conveniunt, ideo ad argumenta ejus respondetur.

Ad primum quidem. *Dicitur 1°*; quod conceptus ille de quo intellectus est certus, est alius a conceptibus de quibus est dubius, non quidem per omnimodam praecisionem, sed tanquam eos omnes continens, per modum analogiae, ut inferius declarabitur.

Dicitur 2°.; quod ex hoc non concluditur nisi quod ens dicit aliquem unum conceptum, alium a conceptibus aliorum, quod conceditur: dicit enim quendam conceptum imperfectum, ut ostendetur inferius, non tamen concluditur quod dicat conceptum unum univocum.

Ad secundum. *Negatur consequentia*; quia ex illo processu

non attribuitur Deo idem conceptus omnino, puta sapientiae, sed proportionalis per quem Deus formaliter dicitur sapiens, non autem lapis. — *Dicitur secundo*, quod supponitur intellectum habere eundem conceptum communem imperfecte significantem utramque perfectionem significatam tali nomine, non autem perfectum et univocum.

Ad tertium. *Dicitur 1°* Quod si loquamur de conceptu adaequato rei, nullum est inconveniens non posse a nobis concipi Deum aliquo conceptu simplici; imo hoc necessarium est, cum nullam perfectionem divinam, secundum quod in se est, concipere possimus. Unde inquit S. Thomas *1. p. q. 13, a. 5,* quod cum hoc nomen, sapiens, dicitur de Deo, relinquit rem significatam, ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem.

Dicitur 2°. Quod si loquamur de conceptu imperfecto, et inadaequato rei, ut nomine aliquo significatur, multi tales conceptus haberi de Deo possunt communes sibi et creaturis, et non est inconveniens, aliquem talem conceptum virtualiter contineri in phantasmate: patet enim prius in posteriori, quantum ad aliquem imperfectum conceptum utrique communem, contineri, in quantum res per phantasma repraesentata, est quaedam similitudo participata prioris.

Dicitur 3°. Quod etiam haec unitas conceptus mentalis imperfecti, non facit univocationem, ut magis capite 34, declarabitur.

Dicitur 4°. Quod si aliquis conceptus proprius Deo, haberi possit, quo ipsa perfectio divina cognoscatur, secundum modum eminentiae quo a perfectione creaturae differt; ille continetur virtualiter in phantasmate creaturae in quantum est instrumentum intellectus, ex creaturis, Dei conditiones investigantis, eo quod effectus causam participative continet. Unde ipsa divina perfectio continetur in perfectione creaturae, non sicut effectus in causa, sed sicut causa in effectu, quia videlicet similitudo causae et virtus ejus, salvatur in effectu, licet aliquando deficienter et imperfecte.

Ad quartum. Dicitur, quod Aristoteles accipit univocationem pro analogia, quando aliqua conveniunt in una ratione proportionaliter, secundum quam rationem in analogo potest etiam comparatio esse, ut unum dicatur magis tale esse quam aliud; quia sua ratio per illud nomen importata, est perfectior ratione alterius.

CAPUT XXXIII

QUOD EA, QUAE DE DEO ET ALIIS REBUS PRAEDICANTUR, NON DICUNTUR PURE AEQUIVOCE.

SECUNDA CONCLUSIO est: **Non quidquid de Deo et aliis rebus praedicatur, secundum puram aequivocationem dicitur**; sicut scilicet, ea quae dicuntur *a casu* aequivoca.

Advertendum autem, quod pura aequivoca hic accipit S. Thomas ut distinguuntur ab analogis, quia et ipsa analoga aequivoca sunt; sed tamen quia inter se habent quandam proportionis unitatem, ideo non dicuntur pure aequivoca, idest, habentia diversas omnino rationes, quae etiam dicuntur aequivoca *a casu*, eo quod nomen impositum sit a diversis ad diversa significandum, non ex aliqua similitudine unius ad alterum, sed quia sic accidit; sed dicuntur aequivoca *a consilio*, quia important unum ex aliqua similitudine ad alterum. Impositor enim nominis, eo quod inter illa quandam proportionem consideravit, ideo illa eodem nominavit nomine, unum tamen in ordine ad alterum, et secundum quod unum in alterius includitur ratione.

Probatur autem conclusio **primo:** Quia in aequivocis a casu, nullus ordo aut respectus ad alterum consideratur, sed omnino per accidens est, quod idem nomen diversis attribuatur; cum nomen impositum uni, non significet ipsum habere ordinem ad alterum: sed in nominibus dictis de Deo et creaturis consideratur ordo causae et causati; ergo etc.

Advertendum, quod *in nominibus dictis de Deo et creaturis consideratur ordo causae et causati,* non quod talis ordo formaliter per ipsa nomina importetur, alioquin omnia essent nomina relativa, sed quia important fundamenta ordinis causae et causati, et ex consideratione ordinis hujusmodi, dum consideratum est hanc perfectionem a Deo sicut a causa dependere, et idcirco esse aliquid in Deo per quod inter ea sit similitudo, et maxime cum nullam importet imperfectionem ex differentiali conceptu, idem nomen et Deo et creaturae est impositum.

Unde, quod videtur velle S. Thomas in hac ratione, *nomen analogum significare, unum habere ordinem ad alterum*, intelligitur: aut *formaliter,* aut *fundamentaliter*, quia in aliquibus formaliter importatur, in aliquibus autem, tantum fundamentaliter, ut in sequenti capite demonstrabitur. Hoc tamen omnibus commune est, quod ex consideratione talis ordinis, idem nomen utrique analogatorum est impositum, ut possit dici quod habitudo causae ad cau-

satum, sit id a quo nomen imponitur, non autem id cui imponitur, tanquam rei per nomen significatae. Hoc dixerim secundum unum modum exponendi dicta S. Thomae, et aliorum opinionibus adhaerendo, in sequenti autem capitulo, ostendetur alius modus forte convenientior.

Secundo prob. Rerum est aliquis modus similitudinis ad Deum. Ergo non dicitur nomen de Deo et creaturis pure aequivoce. Probatur *consequentia:* quia ubi est pura aequivocatio nulla similitudo in rebus attenditur.

Adverte, quod inter pura aequivocata nulla est similitudo, quae scilicet per nomen aequivocum importetur, tanquam id a quo est nomen impositum, sed bene similitudo aliqua inter ipsa absolute esse potest.

Tertio prob. Ex iis quae in aliis rebus inveniuntur, in divinorum cognitionem devenimus: ergo inter illa non est pura aequivocatio. Probatur *consequentia*; quia quando unum de pluribus secundum puram aequivocationem dicitur, ex uno eorum non possumus duci in cognitionem alterius, cum rerum cognitio non ex vocibus, sed ex nominis ratione dependeat.

Advertendum hic quoque, quod absolute quidem, unum aequivocatorum potest in alterius ducere cognitionem, in quantum in aliquo alio similia esse possunt; sed formaliter loquendo, accipiendo aequivoca, ut aequivoca sunt, ut scilicet illis solum nomen est commune, unum non potest in alterius notitiam ducere. Si enim duo sint homines qui a casu dicantur, Sortes; ex cognitione unius eorum, in quantum est Sortes, non potest in alterius notitiam deveniri, ex eo quod etiam ipse dicatur Sortes; cum in nullo, excepto nomine, ut sic conveniant; ex solis autem vocibus, rei non habeatur cognitio, neque aliquid realiter rei conveniat, ex sola nominatione.

Quarto prob. Sequeretur nullam argumentationem fieri posse, procedendo ex creaturis ad Deum. Probatur *consequentia*: quia nominis aequivocatio, processum argumentationis impedit.

Considerandum, quod in omni argumentatione, oportet extrema, in uno medio convenire, et unita esse; hoc autem ex nominis aequivocatione tollitur. Si enim dixero: omnis canis latrat: coeleste sidus est canis; ergo latrat; patet extrema non uniri in medio, cum nomen assumptum pro medio, in alia significatione accipiatur in majori, et in alia in minori. Similiter si dicerem: omnis sapiens considerat altissimas causas: Deus est sapiens: ergo considerat altissimas causas: si sapiens pure aequivoce dicatur, in alia significatione accipietur in majori, et in alia in minori, et sic non erit unio extremorum in medio.

Ultimo prob. Sequeretur quod frustra diceretur, aut probaretur aliquid de Deo. Probatur *consequentia*: quia nihil per illa nomina aequivoca intelligeremus de Deo, cum significationes no-

minum illorum sint nobis notae, solum secundum quod de creaturis dicuntur; scilicet, aut simpliciter, aut proportionaliter; idest, inquantum significant aut perfectionem creaturae, aut aliquid ad creaturae perfectionem proportionem habens. Frustra autem aliquod nomen de aliquo praedicatur, nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus,

Si dicatur, quod per illa nomina cognoscimus de Deo solum *quod non est,* ut verbi gratia dicatur vivens, quia non est de genere rerum inanimatarum; oportebit saltem, quod vivens de Deo et creaturis dictum, conveniat in negatione inanimati, et sic non erit pure aequivocum

Notandum, quod aliqui dixerunt, ut recitat S. Thomas *1, p. q, 13. a, 2,* et *de pot. q, 7. a, 5.*, nomina dicta de Deo, per modum negationis de Deo dici, ut vivens, quia non est inanimatus; et sic de aliis: sed illud reprobatur ibidem; tum quia, sic omne nomen formaliter diceretur de Deo, eo quod nullum nomen sit per quod non removeatur aliquis modus qui Deo non competit; tum quia, cum omnis negatio per affirmativam probetur, non posset intellectus aliquid de Deo negare, nisi aliquid de ipso affirmative cognosceret. Hanc ergo positionem non acceptat hoc loco S. Thomas, sed ea etiam admissa, vult habere quod nomina, non pure aequivoce de Deo et creaturis dicantur.

CAPUT XXXIV

QUOD EA QUAE DICUNTUR DE DEO ET CREATURIS ANALOGICE DICUNTUR.

Ex praedictis relinquitur:

Tertia conclusio affirmativa, scilicet: **Ea quae de Deo et aliis rebus dicuntur, praedicantur analogice**; hoc est, *secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum.*

Hanc autem conclusionem non probat nisi a sufficienti divisione. Aut enim dicuntur *univoce,* aut *aequivoce,* aut *analogice*: non univoce nec aequivoce, ut superius est ostensum: ergo analogice.

Declarat autem **duo.** *Primum* est, quomodo dicantur hujusmodi nomina analogica. *Secundum* est, quomodo prius nomen conveniat Deo.

Primum declaratur ex quadam divisione. *Dupliciter* enim aliqua dicuntur analogice, sive secundum respectum ad aliquid unum. *Uno modo,* secundum quod *plura* habent respectum *ad unum tertium,* sicut animal, medicina, cibus, urina, dicuntur sana

in ordine ad unam sanitatem quae est animalis. *Alio modo,* secundum quod *duorum* attenditur *ordo* unius *ad alterum,* sicut ens de substantia et accidente, secundum quod accidens ad substantiam respectum habet. Nomina ergo analogice dicta de Deo, non dicuntur primo modo, quia oporteret ponere aliquid Deo prius; sed secundo modo.

Quantum ad **secundum** notat, quod ordo, scilicet prioris et posterioris in nomine, aliquando est idem secundum rem, et secundum nomen, quia scilicet res est prior et secundum naturam et secundum nominis rationem; quandoque vero non est idem. Quando enim quod est prius secundum rem, est etiam prius in cognitione nostra, tunc idem, prius est secundum rem et secundum nominis rationem, cum ordo nominis sequatur ordinem cognitionis, tanquam signum intellectualis conceptionis; sicut substantia, accidente, natura prior est, tanquam ejus causa, et cognitione, in quantum in ejus ponitur diffinitione: ideo ens prius dicitur de substantia et secundum rem, et secundum nominis rationem. Quando autem, prius secundum naturam, est cognitione posterius, tunc non est idem ordo secundum rem et secundum nominis rationem; sicut licet virtus sanativa sit prior sanitate animalis, secundum rem, tanquam ejus causa, quia tamen ex effectu cognoscitur, ideo sanum secundum nominis rationem prius dicitur de animali, quam de sanativo.

Similiter ergo, quia Deum ex rebus aliis cognoscimus, res nomine significata, prius convenit Deo secundum suum modum: idest, illa res est prius in Deo quam in creatura, quia est causa ejus quod est in creatura, sed ratio nominis per posterius: unde et nominari dicitur a suis causatis, quia videlicet, conceptus per nomen importatus, qui est conceptus creaturae, est prior conceptu Dei, sive conceptu divinae perfectionis per nomen importato.

Circa illud quod dictum est: *res nominum de Deo, et aliis rebus dictorum per prius esse in Deo; advertendum* est, quod cum hujusmodi nomina non significent unam naturam communem Deo et creaturae, quia tunc essent univoca, sed immediate significent perfectionem Dei et perfectionem creaturae, perfectio quae est in Deo, est secundum se prior perfectione quae est in creatura, sicut causa suo effectu est naturaliter prior. Et ideo dicitur, res nominum, idest, per nomina significata, prius esse in Deo, quia videlicet, illa perfectio significata per nomen, quae est in Deo, est ea quae in creaturis invenitur prior perfectio.

Circa illam propositionem: *substantia est prior cognitione, accidente; adverte,* quod intelligitur de cognitione intellectiva, quidditativa, quod patet ex adducta ratione; quia, scilicet, substantia ponitur in ejus definitione, ut superius dictum est: intelligitur quoque de ejus cognitione qua cognoscitur in quantum est ens; res enim nomine entis importata, secundum quod dicitur de sub-

stantia, est natura et perfectione prior quam res eodem nomine importata, secundum quod dicitur de accidente. Similiter, illa res prius intellectu cognoscitur, quam ipsa res accidentis, cum, ut dictum est *(cap. 32)*, substantia ponatur in diffinitione accidentis secundum quod est ens.

Circa illam *analogiae diversitatem, considerandum* est, quod implicite tangitur inter illos modos differentia haec: quod *in primo modo analogiae,* est aliquid prius utroque analogato, scilicet, illud ad quod habet attributionem et respectum; *in secundo* autem, non est aliquid prius omnibus analogatis, sed unum eorum est prius altero.

« *Dubia proponendo ac solvendo,* **de nominum analogia** *doctrina traditur.* »

Circa praedicta, **triplex** occurrit **dubium.**

Primum, est contra rationem qua probatur *primum modum* analogiae Deo non convenire, quia videlicet, aliquid esset prius Deo. *Aut* enim intelligitur de prioritate secundum rem, *aut* de prioritate secundum nominis rationem. Si *primo modo,* non valet consequentia, quia ut in exemplo dato apparet, sanitas ad quam omnia dicuntur sana, non est prior secundum rem, sed virtus sanativa, quae est medicina, est prior ea ut hic dicitur. Si *secundo modo,* non est inconveniens aliquid esse prius Deo, ut hic etiam dicitur.

Secundum, est contra modum analogiae nominibus divinis hic attributum. Oppositum enim ejus videtur tenere S. Thomas, *de verit. q. 2, a. 11,* ibi enim tenet quod analogia conveniens Deo et creaturis, non est secundum convenientiam et proportionem unius ad alterum, sed secundum quandam proportionalitatem.

Tertium est, contra modum prioritatis et posterioritatis secundum nominis rationem. Nam, *prima parte, q. 3, a. 5,* in ratione ad oppositum, dicitur, quod *Deo nihil est prius nec secundum rem, nec secundum intellectum.* Ergo nomen non dicitur de Deo posterius secundum nominis rationem, cujus oppositum hic dicitur.

Ad primum horum dicitur, quod *intelligitur de prioritate secundum rem.* Pro quo *advertendum*: quod in *primo modo* analogiae, aliquando quantum ad formale et per se significatum nominis fit denominatio intrinseca tantum in uno, in illo videlicet per comparationem ad quod alia dicuntur analogice talia; quia nominis significatum in illo uno dumtaxat, formaliter est, in aliis vero non est formaliter, sed dicuntur talia extrinsece, per habitudinem scilicet ad illud. Aliquando autem et aliis convenit formale significatum, et consequenter omnia dicuntur intrinsece talia; sicut sanitas, nomine sani importata, invenitur tantum in animali, et ideo animal intrinsece denominatur sanum: in medicina autem et cibo non invenitur, sed dicuntur extrinsece sana ex habitudine ad sanitatem

animalis: ens autem invenitur formaliter in substantia, in qualitate et in quantitate. In utroque ergo modo verum est, quod aliquid est prius secundum rem utroque eorum quae analogice dicuntur in ordine ad tertium: prius enim secundum rem dicitur sanum de animali quam de medicina et cibo; quia in animali est ipsa res sanitatis, in istis autem, solus respectus ad ipsam. Res autem est naturaliter prior respectu qui ad ipsam est. Similiter ens, prius dicitur de substantia secundum rem, quam de quantitate et qualitate, et dicuntur entia in ordine ad ipsam: natura enim entitatis est naturaliter prior et perfectior in substantia, quam in qualitate et quantitate, quia ipsa entitas substantiae, primo et formaliter nomine entis significata, nihil aliud est quam ipsa substantia, quae est accidente naturaliter prior. *Negatur* ergo quod sanum animali, non prius conveniat secundum rem quam aliis. — *Ad probationem* dicitur, quod licet virtus sanativa, sit prior naturaliter sanitate animalis, illa tamen formaliter et primo non importatur nomine sani, sed tantum sanitas animalis; loquimur autem hic, de re formaliter et primo importata nomine analogo.

Sed contra hoc videtur esse, quod S. Thomas volens ostendere quomodo ordo rei non est idem ordini nominis, vult quod nomen sani, quantum ad nominis rationem, prius conveniat animali, quantum autem ad rem significatam, prius conveniat sanativo.

Dicitur, quod non loquitur S. Thomas de formali et primo significato sani, de quo locuti sumus, sed de materiali, et fundamento respectus ad sanitatem: virtus enim sanativa non significatur formaliter nomine sani, sed materialiter; unde voluit dicere, quod sanum secundum quod dicitur de sanativo, dicitur de re naturaliter priori: virtus enim sanativa est prior sanitate. Sed tamen, quia illa res non significatur formaliter, sed tantum materialiter, tanquam fundamentum respectus ad sanitatem animalis, ideo sanum, dictum de animali et sanativo, quantum ad fundamentum unde habet sanativum ut significetur nomine sani per habitudinem ad sanitatem animalis; prius dicitur secundum rem, de sanativo quam de animali: quia videlicet, virtus sanativa est naturaliter prior sanitate, sicut causa effectu. Et hoc sufficiebat proposito S. Thomae volentis ostendere, quod ordo secundum rem, quantum ad omnem rem importatam, non est semper idem ordini nominis. Cum hoc autem stat, quod quantum ad formalia dumtaxat significata, est dictum de animali, prius dicitur secundum rem. Nam dictum de animali, significat ipsam formam sanitatis; dictum autem de aliis, significat habitudinem ad ipsum: constat autem, ipsam rem naturaliter priorem esse habitudine ad ipsam.

Responderi secundo posset, quod nomen sani, *dupliciter* esse analogum potest, diversimode consideratum. Si enim accipiatur secundum proprium et formale ac primum significatum, quod ex parte rei est unum, sic pertinet ad primum analogiae modum; et

sic non tantum secundum nominis rationem et impositionem, sed etiam secundum rem significatam, prius convenit animali, quam aliis; et alia, in quantum sana, habent aliquid prius ipsis secundum rem, scilicet animalis sanitatem: animal enim, ipsam habet sanitatem, alia autem, habitudine tantum ad illam. Si autem accipiatur tanquam plura primo significans ex parte rei, scilicet, et ipsam humorum debitam proportionem, quod est ejus proprium significatum, a qua medicina extrinsece dicitur sana, et sanativam virtutem secundum quam intrinsece et formaliter (licet improprie) medicina dicitur sana; sic ad *secundum analogiae modum* pertinet, et prius secundum rem dicitur de medicina quam de animali, licet secundum nominis rationem sit e converso; in quantum prius formavimus conceptum sub quo humorum proportionem significat, quam conceptum sub quo virtutem significat sanativam. Nec est inconveniens, quod S. Thomas, eodem nomine, pro exemplo, diversimode utatur; hoc enim facit ut ostendat posse idem nomen, diversimode acceptum, ad diversos analogiae modos pertinere; unde et in quaestionibus *de potentia Dei q. 7, a. 7*, ad ostendendum utrumque analogiae modum , exemplificat de nomine entis, secundum quod diversimode consideratur.

Advertendum autem, quia diximus formale, et per se significatum nominis analogi, aliquando inveniri in uno tantum, aliquando vero in omnibus, quod hoc non contrariatur ei quod dicitur *p. 1, q, 16. a, 6*, ubi videtur velle S. Thomas, quod in omnibus analogis, nomen *secundum propriam rationem* invenitur in uno tantum a quo alia denominantur, Nam, *per propriam rationem*, *duo* possumus intelligere. Scilicet, *rationem* sive naturam *primo* et *principaliter* importatam, per comparationem ad quam alia dicuntur talia; haec enim dicitur propria ratio nominis quia primo et principaliter importatur, et nomen analogum absolute prolatum accipitur pro illo significato, ut dicitur *primo Perihermenias*: sicut nomen entis absolute dictum, accipitur pro substantia. Aut *rationem* omnem *formaliter* per nomen importatam. *Primo modo*, loquitur S. Thomas in Prima parte: certum est enim quod primum significatum nominis analogi, in uno tantum analogato invenitur, scilicet in primo. *Secundo* autem *modo* locuti sumus hic, et est de mente S. Thomae *1. Sent. dist. 19, q. 5, a. 2. ad 1.* Nam constat, quod nomen entis dicit in sua significatione formali, aliquid existens in substantia, et in accidente, quod est unum analogice, ut inferius ostendetur: et similiter est de nominibus quae analogice de Deo et de creaturis dicuntur.

Potest etiam dici, quod non accipit ibi S. Thomas, analogum in tota sua communitate et universaliter, sed tantum pro analogo quod, iuxta dicenda immmediate, dicitur nomen *ab uno*, aut *ad unum*: hoc enim suo proposito deserviebat: quia veritas, de qua ibi loquebatur, isto modo analogice dicitur de intellectu et rebus: nos autem locuti sumus universaliter, de analogo. Si enim universaliter

accipiatur, constat quod aliquod invenitur in uno tantum, secundum suum formale significatum, aliquod vero in omnibus invenitur.

« *De analogiae significatione et modis* »

Ad evidentiam **secundi dubii** sciendum, quod *Analogiae nomen, graecum* est *vocabulum*; et aliter accipitur a graecis, aliter a nonnullis latinis.

Graeci enim, ut patet ex Ammonio et Simplicio in expositione diffinitionis aequivocorum traditae ab Aristotele in *antepraedicamentis; aequivoca a consilio* dividunt: in ea quae dicuntur *ab uno*, ut ab arte medicinae dicitur liber aliquis medicinalis, et instrumentum aliquod medicinale: et ea quae dicuntur *ad unum*, ut de medicina et cibo dicitur sanum in ordine ad sanitatem animalis; et ea quae sunt *analoga*: dicuntque illa *analoga* esse, *quae sunt unum proportione*, inter quae scilicet, est proportionalitas quaedam. Unde inquit Ammonius quod analogia in quatuor, ad minus, terminis consideratur, sicut pes hominis et pes lecticae, analogice dicitur pes; quam enim proportionem habet pes hominis ad hominem, eandem habet pes lecticae ad lecticam. Secundum ergo proprium significatum, *analoga* dicuntur *proportionalia*, idest, *habentia secundum se similitudinem proportionis:* et *nomen analogum* dicitur, *quod significat plura ut proportionalia sunt*, sicut pes, dicitur de pede hominis et lecticae; et visus, de visu corporeo et intellectu; et principium, de corde et fundamento domus.

In hac significatione utitur Aristoteles nomine analogi, ut patet 5, *metaph. c. de uno*, et 1, *ethic, c.* 7,

A Latinis autem nonnullis, accipitur analogum pro omni nomine importante plura, secundum quandam habitudinem, vel ad unum, vel inter se; tam ea quae sunt *ab uno* et *ad unum*, quam proportionalia omnia, scilicet *aequivoca a consilio*, absolute analoga vocantes: unde multa confusio in analogorum cognitione provenit. S. Thomas ergo in quaestionibus *de Veritate*, considerans veram analogiae rationem, et nomina de Deo et creaturis dicta, analogice vere dici: dicit *inter Deum et creaturam esse analogiam proportionalitatis, non* autem *proportionis*, quae magis dicitur *aequivocatio a consilio ab uno* aut *ad unum*, quam analogica significatio.

Sciendum ulterius, quod *analogia* quae est unius ad alterum, in communi et usitata apud latinos significatione accipiendo analogiam; *dupliciter* accipi potest. *Uno modo*, ut distinguitur contra analogiam duorum ad unum tertium. *Alio modo*, ut distinguitur contra analogiam *proportionalitatis*. Nam analogia unius ad alterum condivisa contra analogiam duorum ad unum tertium, accipitur tanquam commune quoddam, et dividitur in *analogiam proportionis* et analogiam *proportionalitatis*. Analogia *proportionis* dicit determinatam quandam distantiam et habitudinem unius ad alterum, secundum quod nomine aliquo significantur. Analogia autem *pro-*

portionalitatis non dicit certam et determinatam habitudinem unius analogatorum ad aliud absolute, sed similitudinem sive proportionem, proportionis duorum ad alia duo; ita quod inter res analogatas, non est absolute similitudo, sed inter proportiones ipsarum ad aliqua. Talis enim analogia potest esse et in multum et in parum distantibus ut dicitur *de verit. loc. allato*, *ad 4.* Non enim est major similitudo proportionum inter duo et unum. et sex et tria, quam inter duo et unum, et centum et quinquaginta. Aliquando autem analogia proportionis, quia est tantum inter ipsas res analogatas inter se, absolute significatur nomine communi ad analogiam proportionis et proportionalitatis, tanquam proprio nomine, ut dicatur analogia unius ad alterum: et sic distinguitur analogia unius ad alterum contra analogiam proportionalitatis, sicut et analogia proportionis, cum tunc idem significetur hoc nomine, analogia unius ad alterum, et hoc nomine, analogia proportionis.

Si itaque accipiatur *primo modo* analogia unius ad alterum, sic est analogia inter Deum et creaturam unius ad alterum, quia est secundum comparationem Dei et creaturae inter se, non autem secundum comparationem Dei et creaturae ad aliquod tertium, de quo nomen analogum per prius dicatur quam de ipsis; et sic accipitur hoc loco, in Prima parte, et in Quaest, *de potentia* · *q.* 7., cum dicitur quod ista est analogia unius ad alterum. Si vero *secundo modo* accipiatur, sic non est analogia unius ad alterum, quia non est determinata distantia et habitudo inter Deum et creaturam, ita scilicet, quod ex uno aliud comprehendi et terminari per intellectum possit: et sic intendit in Quaestionibus *de verit.*, cum inquit, istam non esse analogiam unius ad alterum. Unde nulla est contradictio, non enim negat istam esse analogiam unius ad alterum absolute, sed quae dicit determinatam distantiam, aut determinatam habitudinem unius ad alterum.

Sed videtur non esse haec solutio ad mentem S. Thomae, quia dum loquitur de analogia Dei ad creaturam, loquitur de illa in qua prius ponitur in diffinitione posterioris: sicut substantia ponitur in diffinitione accidentis, ut patet c. 32 in ratione ultima talis autem est analogia secundum proportionem quae distinguitur contra analogiam proportionalitatis, ut patet *de verit. ead. quaest. et art. ad 6:* ergo analogia unius ad alterum hoc loco accipit pro analogia proportionis: si ergo eam negat, in Quaestionibus *de verit.*, esse inter Deum et creaturam, est in ejus dictis contradictio.

Respondetur primo, conformiter ad ea quae dicta sunt in praecedentibus, quod in *analogia proportionis* in qua attenditur determinata distantia, et habitudo unius ad alterum, prius ponitur in definitione posterioris, eo quod posteriora importent habitudinem quandam ad primum, sicut medicina dicitur sana in ordine ad sanitatem animalis, et accidens dicitur ens in ordine ad substantiam: nomen enim in illis, impositum est posterioribus, ad signifi-

candum formaliter aut habitudinem ad aliud, sicut sanum de medicina, aut rem cum ordine ad alterum: sicut ens de accidente dictum, significat accidens in ordine ad substantiam, non quidem sicut ad correlativum, sed tanquam ad subiectum. In analogia autem *proportionalitatis*, prius, non necessario ponitur in diffinitione posterioris, loquendo de nominibus quae formaliter et proprie, priori et posteriori cónveniunt: quia de iis quae de uno proprie dicuntur, et de altero metaphorice, alia ratio est ut patet *1. p. q. 13, a. 6.*

Nam in talibus quae formaliter dicuntur de utroque secundum proportionalitatem, non est necesse ut unum significet formaliter habitudinem ad alterum, licet fundamentaliter significet aliquid unde inter illa attenditur similitudo proportionum; et ex ista convenientia, nomen idem sit utrisque impositum: sicut cum pes dicitur de pede lecticae, non significat habitudinem ad pedem hominis, licet significet aliquid in quo cum pede hominis est convenientia, et ex uno, álteri sit nomen impositum. Ideo quod inquit S. Thomas *c. 32*, quod prius ponitur in diffinitione posterioris; et *1. p. q, 13, a. 6,* quod in omnibus nominibus quae analogice dicuntur, necesse est quod omnia dicantur per respectum ad unum, et ideo illud unum oportet ponatur in diffinitione omnium; intelligendum est de omnibus analogis aut quae dicuntur ad unum tertium, aut quae inter se habent analogiam quae dicitur proportionis, non autem de analogis analogia proportionalitatis: ut dicitur *de verit.,* quaestione supradicta.

Ad illam vero rationem adductam ex *cap. 32*, dici potest: quod ex eo non habetur quod nomina dicta de Deo et creaturis analogice, sint de numero illorum analogorum in quibus prius ponitur in diffinitione posterioris; sed cum vellet S. Thomas ostendere, illa univoce non dici, assumpsit quod dicuntur secundum prius et posterius; tale autem constat non esse univocum, quod declaravit in iis quae nobis manifesta sunt, quae sunt analoga secundum proportionem, in quibus unum ponitur in alterius diffinitione. Ex quo apparet, illud nomen non eandem omnino dicere rationem, relinquens ex hoc, multo magis oportere in aliis, quae secundum proportionalitatem tantum dicuntur, secundum prius et posterius diversas rationes importari, cum majorem distantiam illa habeant significata, quam significata secundum proportionem analoga, et ideo esse magis a ratione univoci aliena.

Potest *secundo responderi* et melius, meo judicio, ad mentem S. Thomae, quod in omni modo analogiae, verum est quod prius ponitur in diffinitione posterioris, in quantum analogice consideratur et significatur.

Ad cujus evidentiam *considerandum* est, quod *aliter* loquendum est in analogis ubi ordo impositionis nominis, proportionatur ordini rerum formaliter significatarum, et *aliter* ubi ordo imposi-

tionis nominis non sequitur ordinem rei significatae. — Ubi enim servatur idem ordo, nomen non dicitur de posteriori nisi in ordine ad prius, quia non intelligitur posterius, nisi in ordine ad ipsum: quia autem ubi unum concipitur in ordine ad alterum, et cum tali ordine significatur, oportet illud ad quod ordinem dicit, poni in diffinitione ipsius, secundum quod tali nomine significatur; quandocumque de ipso tale nomen dicitur, cum respectu dicitur ad primum analogatum quod in ejus ponitur diffinitione. Sicut patet in iis quae significantur formaliter nomine sani: quia enim intellectus non concipit medicinam ut sanam, nisi in quantum apprehendit ipsam esse causativam sanitatis animalis, neque significat ipsam nomine sani, nisi formaliter importando respectum causae ad sanitatem animalis: ideo in diffinitione sani, dicti de medicina, ponitur sanum de animali dictum, et nunquam hoc nomen, sanum, dicitur de ipso, nisi cum respectu ad animalis sanitatem.

Ubi autem ordo impositionis nominis est contrarius ordini rei, nomen prius impositum posteriori secundum rem, de ipso *dupliciter* dicitur: scilicet, *absolute* et *analogice* sive proportionaliter; prius enim intellectus consideravit ipsum posterius absolute, et illi nomen, mediante conceptu absoluto, imposuit: deinde per inquisitionem devenit in cognitionem ejus quod est primum analogatum secundum rem, et illi nomen attribuit quod erat impositum posteriori: et cognoscens posterius habere habitudinem ad prius, talem habitudinem, eodem nomine, tertia quadam impositione significat, et nomen quod prius imposuerat ad significandum rem absolute, postmodum imponit ad significandum ipsam in ordine et habitudine ad aliud. Et sic, cum illud nomen etiam priori imposuerit, accipit nomen tanquam analogice dictum de utroque: ex quo fit quod aliquando tale nomen accipiatur tanquam unum simpliciter significans propter primam impositionem; aliquando vero, tanquam plura analogice et secundum habitudinem unius ad alterum dicens, propter ultimam impositionem: et in diffinitione ipsius, ut absolute dicitur, secundum primam impositionem, non ponitur primum analogatum, sed bene in ratione ipsius ponitur, ut analogice de illis pluribus praedicatur; sic enim nomen quod rei prius absolute impositum est, posterius ut analogice dicitur, imponitur.

Sicut, si nomen entis, *primo* fuisset impositum ad significandum naturam accidentis absque ordine ad substantiam, puta, inquantum habet esse absolute; *deinde* cognito quod habere esse, nobiliori modo convenit substantiae quam accidenti, fuisset impositum ipsi substantiae; *tertio*, cognito quod esse non convenit accidenti nisi in substantia, impositum esset ad significandum accidens cum ordine ad substantiam, et analogice ad utrumque significatum esset acceptum; hoc nomen *ens*, secundum quod dicitur de substantia, non poneretur in diffinitione ipsius ut dicitur de accidente *absolute*,

secundum primam impositionem, sed bene ut *analogice*, iuxta secundam impositionem dicitur.

Sic est de omnibus divinis nominibus, quae proprie et analogice de ipso et creaturis dicuntur. Nam hoc nomen, sapientia, primo attributum est ad significandum sapientiam humanam absolute; sicut et primo absolute cognita est. Deinde cognito, ipsam esse a sapientia divina exemplatam, impositum est ad significandum divinam sapientiam. Tum postremo, impositum est ad significandum sapientiam humanam in ordine ad sapientiam divinam tanquam ad causam et exemplar; et acceptum est tamquam nomen analogum et proportionale: et simile est de aliis divinis nominibus. Secundum itaque primam impositionem, primum analogatum non ponitur in diffinitione alterius, quia non accipitur tunc nomen ut analogum, sed ut univocum: secundum autem quod analogice sumitur, quod convenit sibi secundum tertiam impositionem, perfectio divina ponitur in diffinitione perfectionis creaturae, ut eodem nomine significatur.

Quod autem hoc sit de mente S. Thomae, patet *1. sent., in prologo a. 2, ad 2*, ubi inquit, quod analogia creaturae ad creatorem est, eo quod unum, esse et rationem ab altero recipit, quia creatura non habet esse nisi secudum quod a primo ente descendit, nec nominatur ens nisi in quantum ens primum imitatur; et subiungit: quod similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de Deo et creatura dicuntur.

Secundum ergo hanc responsionem salvatur ulterius dictum S. Thomae et hic, et prima parte *q. 13, a. 6,* et *10*, quod *in omnibus analogis, inquantum scilicet, analoga sunt, primum analogatorum ponitur in diffinitione aliorum.* Secundum hoc etiam, verificatur dictum S. Thomae *1, p. q. 13, a. 5,* ubi ait: quod *quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum ut ad principium et causam;* intelligitur enim: *secundum quod analogice dicitur.*

Nec obstat, quod inquit S. Thomas in *q. de verit.,* illam propositionem habere veritatem in analogia proportionis tantum. Sensus enim ipsius est: quod in *analogia* tantum *proportionis* primum cui absolute nomen imponitur, in diffinitione aliorum ponitur, quia propter determinatam distantiam et habitudinem ipsius ad alia, potest ducere in perfectam notitiam aliorum, in quantum illo nomine significantur: non est autem verum universaliter in *analogia proportionalitatis*, quia primum cui imponitur nomen, (cum ut sic, non habeat determinatam habitudinem ad alia, sed tantum proportionem), non oportet ut ducat semper in perfectam et quidditativam cognitionem aliorum. Cum hoc tamen stat quod in analogis omnibus, in quantum analoga sunt, semper unum ponitur in diffinitione aliorum, aut scilicet, illud cui primo imponitur nomen absolute,

aut id cui secundario nomen imponitur: in nominibus enim divinis primum secundum rem, posterius autem secundum impositionem nominis, ponitur in diffinitione aliorum in quantum analoga sunt. Nam homo analogice dicitur sapiens, quia habet perfectionem secundum quam divinam sapientiam imitatur, et sic de aliis.

Ad tertium dubium dicitur, quod hic sermo est de ordine concipiendi ex parte intellectus, secundum quod prius tempore unum conceptum format, quam alium; ibi autem intelligitur de prioritate simplicitatis ipsius conceptus, unde non est contradictio. Quomodo autem possit aut non possit esse aliquid simplicius Deo secundum rationem, ostensum est supra *(c. 32)*.

Alias difficultates quae circa nominum analogiam occurrunt, si ad plenum vis intelligere, vide ingeniosissimum opus, *De nominum analogia,* Reverendissimi Thomae Cajetani, Cardinalis S. Sixti.

« *Utrum ens et alia nomina dicta de Deo unum conceptum dicant.* »

Unum dumtaxat hoc loco investigandum puto, quod *hujus materiae fundamentum* est, scilicet: quomodo ens et alia nomina dicta de Deo et creatura analogice, dicant aut non dicant unum conceptum. Faciunt enim in hac re difficultatem, diversa S. Thomae dicta. Nam aliquando videtur dicere, hujusmodi nomina non dicere unam rationem, sed plures, ut *p. 1. q. 13, a. 5,* et in *qq. de potent, q.* 7, *a.* 7. *de verit. q. 2, a. 11,* et in aliis locis idem saepe replicat. Aliquando autem videtur velle quod *ens*, unam rationem dicat, ut *de verit. q. 1, a. 1,* ubi vult oportere, omnem alium conceptum, in conceptum entis resolvi. Item, *1, sent., dist. 19, q. 5, a. 2 ad 1,* tenet: quod talia nomina sic anologice dicuntur de Deo et creaturis, quod intentio et natura communis habet esse in unoquoque eorum de quibus dicitur; ex quo videtur non solum quod unam importent rationem intellectus, sed etiam unam naturam.

Confirmatur quoque, quia cum dicimus Deum sapientem esse aut iustum, aut bonum, ista nomina accipi videntur, secundum mentem S. Thomae, secundum quod ipsis in creaturis utimur, quasi eadem ratio quae attribuitur creaturae, et Deo conveniat, licet imperfecte divinam perfectionem repraesentet, unde et superius dixit: nomina quae absolute perfectionem dicunt, absque defectu de Deo praedicari; quod videtur intelligendum quantum ad eam rationem creaturaum, quae nullam dicit imperfectionem.

Circa hanc difficultatem, varia est Thomistarum sententia.

1). Tenent enim quidam, propter ea quae superius sunt adducta, ens, et similiter alia, analogice dicta de Deo et creaturis, dicere unum conceptum formalem sive mentalem, praecisum a conceptibus aliarum rerum, licet non dicat conceptum obiectivalem unum et praecisum, sed unum tantum analogia.

2). Alii vero tenent, ens non dicere unum conceptum mentalem

adaequatum praecisum a conceptibus inferiorum, sicut nec unum objectivalem; sed sicut dicit ipsa analogata ut sunt unum proportione, sive ut similia, ita dicere omnes conceptus mentales analogatorum, ut sunt unus conceptus proportionaliter.

Harum opinionum, *secunda* mihi videtur *verior* et conformior doctrinae philosophorum et S. Thomae.

Pro cujus intelligentia *considerandum*, quod cum *ens* quidditative et essentialiter praedicetur de rebus, *dupliciter* de conceptu ejus loqui possumus; *uno modo* de conceptu *quid rei*, secundum quem adaequate et quidditative praedicatur de omnibus analogatis; *alio modo* de conceptu *quid nominis* et imperfecto ac inadaequato. Dico autem conceptum perfectum et adaequatum, non adaequatione tantum praedicationis, sed adaequatione etiam repraesentationis: quia scilicet, non solum de omnibus entibus praedicatur, sed etiam perfecte naturam rei repraesentat, nomine entis primo et per se significatam. Si ergo de *primo* conceptu loquamur, sic dico quod ens non habet unum conceptum mentalem, sicut neque obiectivalem ab aliis praecisum.

Moveor autem ad hoc **primo:** Quia non posset evitari quod ens esset univocum. Ad rationem enim univoci sufficit, ut patet ex diffinitione Aristotelis in praedicamentis posita; quod sit unum nomen de multis dictum secundum eandem omnino rationem formalem naturae, secundum illud nomen primo significatae. Nam quod *ratio* in illa diffinitione accipiatur *pro conceptu mentali, non* autem pro natura aut *conceptu objectivali,* patet:

Primo, ex Simplicio et Ammonio in praedicamentis, dicentibus: quod ratio ibi accipitur pro diffinitione aut descriptione; diffinitio autem sive descriptio, est oratio; et per consequens, primo est in mente.

Patet *secundo,* quia ubicunque S. Thomas loquitur quod divina nomina non sunt synonyma, ut superius, et *1, p. q. 13, a. 4* et *1, sent., dist., 2, q. 2*, item, *de pot q. 7, a. 6;* ostendit illa non esse synonima, quia licet significent unam et eandem rem, tamen illam sub diversis rationibus significant; et exponens quid nomine rationis intelligat, inquit quod *ratio quam significat nomen est conceptus quem format intellectus de re per nomen significata;* et sic sequendo tractatum *de divinis nominibus,* nunquam exprimit aliud significatum istius nominis: *ratio*; etiam ubi de univocatione loquitur. Ex quo apparet, quod etiam de univocatione loquendo, per rationem cujus unitas requiritur in univoco, intelligit conceptum mentalem non autem rem objectam conceptui.

Patet *tertio*, quia in tractatu *de genere,* tenet, substantiam quae est genus generalissimum, differre ab inferioribus generibus praedicamenti substantiae; quia in aliis generibus invenitur una aliqua natura quae subest intentioni universalitatis, ratione cujus cum

uniformitate quae est a ratione, ipsum genus uniformiter se habet ad omnia quae sibi subsunt; in substantia autem non est una res subjecta intentioni, cum nulla sit realis convenientia inter materialia et separata de quibus dicitur genus substantiae. Sed intellectus ex diversis rebus colligit intentionem, et conceptum utrique naturae ab intellectu applicatum; et sic, secundum eum, convenientia materialium et immaterialium est tantum in conceptione intellectus, et tamen nomen substantiae est univocum materialibus et immaterialibus, alioquin non esset genus. Ergo sola unitas conceptus mentalis ad univocationem sufficit, et loquitur de univocatione logica, de qua Philosophus in praedicamentis loquitur.

Rationes autem **contra** hanc determinationem ab aliquibus adductae, non convincunt.

Arguunt enim **primo,** quia cum Deus omnia unico conceptu intelligat, sequeretur quod omnia essent unius rationis univocae.

Secundo, quia ratio nominis univoci convenit rebus de quibus nomen univocum praedicatur; conceptus autem mentis non praedicatur de rebus.

Sed, **ad primum** dicitur: quod ad rationem *conceptus univoci* non sufficit quod sit unus quomodocunque, sed requiritur quod sit *adaequatus rei* formaliter et primo significatae per nomen univocum, ita quod non sit alicujus alterius rei conceptus, et repraesentet univocata quantum ad illud in quo conveniunt, non autem quantum ad ea quibus inter se distinguuntur: sicut conceptus animalis, solius animalis est conceptus et nullius alterius: similiter, repraesentat hominem et equum, quibus univoce convenit solum quantum ad animalitatem, in qua conveniunt, non autem quantum ad differentias quibus distinguuntur. Conceptus autem divinus, quo se et omnia Deus intelligit, est omnium conceptus, et est ipsius Dei; non tamen creaturae proportionatus, sed excedens; et omnia entia repraesentat non solum quantum ad ea in quibus assimilantur, sed etiam quantum ad omnes conditiones quibus unaquaeque res ab alia distinguitur. Ideo non est univocus, ut omnia possint dici unius rationis, tanquam univoca, sed bene possunt omnia entia dici unius rationis, secundum quod a Deo intelliguntur in quantum omnia unico conceptu excedente comprehenduntur.

Ad secundum dicitur, quod *ratio* nominis *univoci,* in qua univocantur res significatae, convenit rebus ipsis *non per identitatem,* sed *fundamentaliter:* quia in omnibus univocatis est fundamentum talis rationis. Unde quando nomen univocum praedicatur de univocatis, non praedicatur ipse conceptus per se, sed res in qua fundatur conceptus, et quae, mediante conceptu, per nomen significatur.

Per hoc autem non intendo excludere, omnem aliam unitatem praeter unitatem conceptus mentalis, a nomine univoco: sed intendo quod unitas conceptus mentalis sufficit ad univocationem logicam,

licet hanc unitatem conceptus mentalis, aliquando concomitetur aliqua alia unitas conceptus objectivalis in univocatione metaphysica.

Moveor secundo; Quia superius dixit S. Thomas substantiam poni in diffinitione accidentis, inquantum est ens; quod etiam est de mente Aristotelis 7, *metaph., text., 2 et 3,* ergo conceptus entis non est unus praecisus a conceptu substantiae et accidentis. Patet consequentia; quia si esset unus secundum praecisionem, nihil in diffinitione accidentis poneretur, inquantum est ens, quod in diffinitione substantiae non ponatur in quantum est ens: commune enim ab inferioribus praecisum, nullum inferiorum includit in actu ut sic. Multo ergo minus dicent conceptum praecisum, nomina dicta de Deo et creatura analogice: cum inter Deum et creaturam major sit distantia, quam inter substantiam praedicamentalem et accidens.

Accedit ad hoc quod superius adduximus: quoniam, inquam, S, Thomas ubi ex proposito de hac loquitur materia, tenet nihil Deo et creaturis secundum eandem rationem convenire posse, et *1, p. q, 13. a, 5.* ait: quod in analogis non est una ratio sicut in univocis, neque totaliter diversa sicut in aequivocis, sed significat diversas proportiones ad aliquod unum.

Si autem loquamur de conceptu imperfecto, et inadaequato ad *quid nominis* pertinente, sic non est inconveniens ens dicere unum conceptum mentalem ab aliis praecisum: a similibus enim, in quantum similia sunt, non est inconveniens conceptum unum abstrahi imperfectum, utpote qui non perfecte naturam fundamenti similitudinis repraesentet, sed tantum illa significet ut similia sunt.

Ubi *considerandum* est, quod *ens et alia analoga*, in hoc *ab univocis distinguuntur*, *quantum ad conceptum mentalem unum et praecisum*; quia licet uterque repraesentet similia, et convenientia, tamen conceptus nominis univoci repraesentat fundamenta similitudinis perfecte, ut illo nomine significantur, sicut conceptus animalis repraesentat perfecte naturam animalis in homine, per quam assimilatur equo; ita quod nihil aliud est in homine, ut animal est, quam in equo ut est animal: licet ut hoc animal, homo sit aliquid aliud quod non est equus. Conceptus autem ille unus analogi, non repraesentat perfecte fundamenta similitudinis, nomine analogo significata, primo et per se; sed aliquid convenit ipsi quod tali conceptu praeciso non repraesentatur, sicut patet de ente. Considerans enim aliquis, substantiam fundare esse per se, accidens autem fundare esse in alio, istaque similia esse in fundando esse, licet unumquodque suo modo fundet esse, fundat conceptum communem ipsorum, ut similia in hoc sunt, quod est fundare esse; dicens quoniam ens est quod habet esse: sed iste conceptus non repraesentat accidens secundum quod est ens perfecte et adaequate; quod patet quia in diffinitione accidentis, perfecta, in quantum est

ens, ponitur substantia ut inquit S. Thomas et Aristoteles. Et ens significat tam substantiam quam accidens secundum utriusque propriam rationem, et similiter est de aliis analogis.

Dicendum ergo est, quod ens non habet unum praecisum conceptum mentalem perfectum et adaequatum, sed immediate dicit conceptum substantiae, quantitatis, qualitatis et aliorum ut sunt unum similitudine et proportione; sicut et ex parte rei omnes illas naturas immediate significat, ut proportionales sunt et similes respectu ipsius esse. Et in hoc differt a conceptu univoci, quia conceptus univoci non est multi conceptus, ut sunt unus conceptus secundum proportionem, sed est simpliciter unus; sicut et res primo per ipsum significata, si sit univocum, metaphysice est una. Hoc autem quod dicimus, quod habet esse, est conceptus entis imperfectus et inadaequatus entium, ipsa repraesentas ut sunt similia. Et de hoc loquitur S. Thomas cum inquit: *omnes alias conceptiones in conceptum entis resolvi, et ad illum aliquid addere, et simplicissimum esse.*

Quod autem aliquando dicit ens dicere intentionem et naturam communem, intelligitur de communitate analogiae et proportionis; quidditas enim substantiae, est entitas quaedam et natura significata nomine entis, et similiter quantitatis natura et aliorum. Et conveniunt in intentione communi imperfecta, quae est fundare esse; et sunt una natura proportione quadam et similitudine, et quia ratio entis dicta de substantia, perfectior est ratione entis dicta de accidente, et ratio substantiae includitur in ratione accidentis, secundum quod est ens, ideo de ipsis dicitur secundum prius et posterius.

Quod dixi de ente, similiter intelligendum est de omnibus aliis nominibus convenientibus Deo et creaturae analogice, quantum ad istam unitatem aut multiplicitatem conceptuum.

Sapientiae enim nomen dictum de Deo et creatura, diversas naturas immediate significat, habentes tamen inter se similitudinem et proportionem, secundum quod una ab altera exemplatur: sicut enim sua sapientia Deus, altissimas considerat causas, sed suo modo, ita creatura suo modo, per suam sapientiam easdem considerat. Similiter, diversos conceptus mentales, quorum quilibet uni analogatorum adaequatus esset, importaret, si ipsam sapientiam divinam secundum quod in se est concipere possemus; sed quia hoc non possumus, formamus quidem conceptum unum creaturae adaequatum, sed alium formamus de Deo, proportionaliter ad conceptum creaturae, qui illi est inadaequatus. Et ulterius, propter similitudinem conceptus sapientiae nostrae ad conceptum sapientiae divinae, formamus communem unum conceptum sapientiae divinae et humanae convenientem, sed imperfectum et inadaequatum utrique, in quo utraque sapientia assimilatur: et sic dicit tale nomen, conceptum unum inadaequatum et imperfectum, non exprimentem

divinam sapientiam perfecte, inquantum est sapientia, sed utramque sapientiam, ut similes sunt, rapraesentantem. Conceptum autem unum, praecisum perfectum et adaequatum analogatis non dicit.

Unde cum sapiens de Deo praedicatur, conceptus ejus adaequatus, ut de ipso praedicatur, non est alius a conceptu proprio sapientiae divinae: sicut cum praedicatur de homine, ejus conceptus non est alius a conceptu sapientiae humanae. Unde *1, p. q. 13, a. 5.* inquit S. Thomas quod: « cum hoc nomen, sapiens, de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentia hominis, et a potentia, et ab esse ipsius, et ab omnibus hujusmodi. Sed, cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentia, vel potentia, vel esse ipsius ». Sed verum est quod sapientiae nomen non dicit ipsam sapientiam divinam, nisi ut unum proportionaliter, cum sapientia creata; nomen autem hoc: *sapientia divina*: significat ipsam *absolute* et una ratione *simpliciter*; ita quod eadem res ut fundans similitudinem et convenientiam proportionalitatis, nomine analogo significatur, ut autem fundat distantiam et dissimilitudinem, significatur nomine proprio: propter quod dicitur, nomen analogum significare unum proportione. Sunt enim omnia analogata, omnesque eorum conceptus idem similitudine et proportione; et sic conceptus unius, est conceptus alterius proportionaliter. (1)

---

(1) *De conceptu entis,* Ferrariensis noster familiariter flagitavit a Cardinali Cajetano qui litteris Romae datis anno 1509 reposuit atque aperuit mentem suam de uno conceptu mentali repraesentativo entis. Duo autem ex hac responsione adnotare praestat quae simul doctrinam a Ferrariensi expositam illustrant. — *Primum* est; « quod quidquid est imago alicujus similis alteri, etiam imago est illius alterius quatenus primo assimilatur, atque per hoc omnis conceptus creaturae est conceptus Dei, sicut omnis creatura, aliqua est similitudo Dei. Hinc ergo fit, quod cum unum proportionalitate ut sic, habeat singula membra similia proportionabiliter, oportet quod habeat etiam unum conceptum mentalem repraesentativum illius unius proportionabiliter. Sed conceptus iste, unus numero in mente secundum esse repraesentativum, nec repraesentat unam solam naturam, sed ultra unam quam determinate repraesentat (a qua est impressus), repraesentat implicite caeteras similes illi primo repraesentatae secundum id in quo proportionabiliter eis similis est: idem enim est judicium de similitudine rerum inter se, et conceptus mentalis et rerum ». Ex quibus eruitur lex analogiae, quod: *Unaquaeque res tum secundum esse reale tum secundum esse ideale, seu repraesentativum, similitudine et informatione quadam est in omnibus et in omnibus una.* Hinc, Deus per rationem creaturarum quae proportionaliter convenit cum Deo, analogice, cognoscitur in conceptione ipsarum. Et quaelibet creatura, ipsa quoque quatenus habet esse, analogice exprimit Deum et omnia. — *Alterum* est; gravissimum monitum ad multas fallacias praecavendas apprime necessarium, circa differentiam inter resolutionem *in unum analogia,* et *in unum univocatione.* « Occasio errandi (ita Cajetanus), multis est quia in resolutione distincta (conceptus entis) quaerunt

CAPUT XXXV

QUOD PLURA NOMINA DICTA DE DEO NON SUNT SYNONYMA.

Post comparationem nominum divinorum ad res significatas, agit S. Thomas de comparatione nominum inter se; et ponitur haec

Conclusio: **Quamvis nomina hujusmodi, dicta de Deo, eandem rem significent, non tamen sunt synonyma.**

Pro cujus declaratione sciendum, ut refert Simplicius in Praedicamentis c. *de univocis*, quod hoc vocabulum *synonyma, duplicem* apud graecos habet *significationem*. Aliquando enim significat *pluralitatem nominum, cum unitate rationis et rei significatae*; quae Speusippus, *polyonyma* vocabat; quae et nunc etiam a latinis dicuntur *synonyma*, ut Paris et Alexander quae fuerunt nomina filii Priami. Aliquando vero, significat *unitatem nominis dicti de pluribus, cum unitate etiam rationis;* et haec nunc dicuntur, *univoca.*

Aristoteles in diversis locis, diversimode usus est hac dictione. Nam, ubi agit de generibus sive vocibus significantibus genera, usus est ipsa in *secunda significatione*, ut patet in Praedicamentis ubi quae nostri dicunt *univoca*, ipse *synonyma* appellavit. Et hoc convenienter, quia voces generum, sunt synonyma in hac *secunda* significatione, *non* autem in *prima*. Ubi autem de multiplicitate vocum, et earum multiplici significatione ut sic, voluit determinare, usus est hac dictione in *prima significatione* ut patet in Poëtica sua et in III. Rethoricorum.

Ex quo patet, quod ex parte significati, *synonymis* in prima significatione, opponuntur *omonyma*, quae nos *aequivoca* dicimus: ista enim sunt quae conveniunt in nomine et differunt ratione; illa vero sunt, quae conveniunt in ratione et differuut nominibus. In secunda autem significatione, ipsis opponuntur *eteronyma*, quae nos dicere possumus *alteronyma*, haec enim differunt nomine et ratione, ut homo et equus; illa vero conveniunt in nomine et ratione, ut Sortes et Plato in nomine et ratione nominis conveniunt. Hic ergo accipiuntur *synonyma in prima significatione*, secundum quod hac dictione utuntur latini grammatici.

---

resolvere in unum analogia sicut consuevit resolvi in unum univocatione. Ita quod quaerunt in analogia quasi unum numero terminum, sicut in univocis, cum tamen terminus in analogia sit unus *proportionabiliter* tantum. Ita quod et singula resolubilia resolvuntur in conceptum simplices obiectivos et mentales, et omnia in conceptum obiectivum et mentalem simplicem, et unum proportionabiliter. »

Probatur autem **primo conclusio. — Secundo, removentur** quaedam **dubia.**

Quantum ad primum, arguitur sic: Ista nomina non significant eandem rationem: ergo non sunt synonyma. Patet *consequentia*: quia synonyma debent eandem rationem omnino importare. *Antecedens* vero probatur. Diversae res, Deo per diversas formas assimilantur: ergo et intellectus noster per diversas conceptiones illi assimilatur; quia per diversas rationes sive perfectiones creaturarum, in ipsum cognoscendum perducitur: sed secundum diversas conceptiones, diversa nomina intellectus adinvenit quae Deo attribuit: ergo talia nomina non dicunt eandem rationem.

Quantum ad secundum, removet **duo dubia.**

Primum est: Posset enim aliquis dicere: multa de uno concipere, habet in se falsitatem aut vanitatem. Ergo similiter de Deo qui simplicissimus est.

Respondetur autem; quod intellectus noster, de ipso multa concipiens, non est falsus, neque vanus, quia divinum esse simplex hujusmodi est, ut ei secundum formas multiplices, aliqua assimilari possint.

Secundum dubium est: Ista nomina habent idem significatum, quia rem omnino unam significant; ergo sunt synonyma.

Respondetur, quod non est eadem in omnibus istis significatio; cum nomen prius conceptionem intellectus significet quam rem intellectam.

Pro declaratione conclusionis considerandum est ex doctrina S. Thomae, *de pot. Dei q.*, 7, *a.*, *5*, et *1*, *p.*, *q.*, *13*, *a.*, *4*, quod formae intelligibiles intellectus nostri a rebus creatis causatae, assimilantur aliqualiter Deo; sicut et perfectiones ipsae a quibus causantur: *quod enim est simile uni, assimilatur et ei cui illud est simile, in quantum similia sunt.* Si enim Sortes, similis est Platoni in albedine, et Plato in albedine similis est Socrati, consequens est ut Sortes etiam Socrati in albedine similis sit. Cum ergo species intellectus nostri sint similitudines creaturarum, et illae sint quaedam deficientes similitudines Dei; sequitur quod ipsae species sint etiam quedam similitudines Dei. Quoniam autem intellectus, per formam intelligibilem, alicui rei assimilatur; conceptiones quae secundum illam speciem formantur, sunt etiam rei similitudines quaedam, et rei vere attribuuntur, aut *simpliciter* aut *proportionaliter*· Sic ergo, cum intellectus ex similitudine in se existente, format conceptum creaturae, ille conceptus est aliqualiter conceptus Dei, sed imperfectus, licet sit creaturae adaequatus. Ex illo autem conceptu creaturae, format intellectus conceptum Dei, eundem conceptui creaturae, *non simpliciter* sed *proportionaliter*; sicut eadem est perfectio Dei et creaturae proportionaliter. Hoc est ergo quod inquit S. Thomas, quoniam ex eo quod intellectus perducitur ad cognoscendum Deum, ex perfectionibus creaturarum,

per diversas conceptiones ei aliqualiter assimilatur: quia videlicet, *intellectus informatus speciebus creaturarum, format conceptus de Deo, proportionatos conceptibus creaturarum*, ex quibus in Dei cognitionem manuducitur, dum considerat id quod est in creaturis, oportere esse in Deo, tanquam in causa, eminentiori modo.

Quantum *ad solutionem primi dubii sciendum*: quod *intellectus* in concipiendo dicitur *falsus, quando rei convenire, conceptus non potest*; ut si de homine conciperet quod esset animal irrationale: dicitur autem *vanus, quando conceptioni suae nihil in re correspondet*; sicut in concipiendo chimeram: nihil enim in re, chimera est. *Intellectus* ergo *noster informando plures conceptus de Deo uno existente et simplici, non est falsus*: quia sicut non repugnat ejus simplicitati, quod diversae et multiplices formae creaturarum ei assimilentur, ita ejus unitati non repugnat, ut ei diversae conceptiones formis creaturarum proportionatae, attribuantur. Cum enim omnes formae intelligibiles, perfectiones creaturarum repraesentantes, sint etiam similitudines aliquales Dei conceptiones, quas ex illis speciebus de Deo intellectus format, inquantum illae species similitudines ejus sunt; illi vere attribuuntur. Quidquid enim intellectus de re concipit, ex ejus specie intelligibili, rei verissime attribuitur.

Similiter, *non est vanus.* Nam talibus conceptionibus aliquid respondet in re: sicut enim Divinitas una et simplicissima existens, habet ut illi omnes creaturarum perfectiones assimilentur, in quantum ab ipsa productae sunt et exemplatae; ita habet ut de ipsa diversae conceptiones, imperfecte tamen et inadaequate ejus naturam repraesentantes, formari possint.

Unde si quaeratur: *Utrum diversae perfectiones importatae diversis nominibus, ullam in Deo rationis distinctionem habeant.* Dicetur, quod actualem quidem distinctionem rationis in intellectu creaturae habent, quia conceptio non est *formaliter* et *subiective* in re intellecta, sed in intellectu: sed in ipsa re habent distinctionem *fundamentaliter* et *virtualiter*, in quantum ipsa res est talis ut de ipsa diversi conceptus, imperfecte eam repraesentantes, ab intellectu finito et limitato formari possint.

Quantum *ad remotionem secundi dubii sciendum,* quod *nomen Dei prius significare conceptionem intellectus quam rem intellectam,* non quia ipse conceptus sit proprie res significata, constat enim cum dicimus, Sortem esse hominem, non esse sensum, quod Sortes sit conceptio intellectus, sed quia est id quo intellectus rem significat; non enim ipsam significat nisi sic ab intellectu conceptam. Et ideo sequitur, quod plura nomina dicta de Deo, synonyma non sunt, quia videlicet, non idem omnino significant; licet enim res ultimo significata, sit omnino una secundum se, quia una simplex Divinitas per omnia illa nomina significatur; conceptus tamen, quibus mediantibus, res

significatur, plures sunt et multiplices, quod sane facit ipsa synonyma non esse.

Quomodo autem res, omnibus istis nominibus significata omnino una sit, non oporteatque aliquam actualem distinctionem, quae sit ex natura rei ponere, ut Scotus *1, sent., dist.*, *2*, *q.*, *4*, et *dist.*, *8*, *q.*, *3*, posuit; satis est ab aliis, praesertim a Capreolo *1*, *sent.*, *dist.*, *8*, *q.*, *4*, disputatum: ideo praetermittatur haec quaestio pro nunc.

CAPUT XXXVI.

QUOD PROPOSITIONES QUAS INTELLECTUS NOSTER DE DEO FORMAT, NON SUNT VANAE.

Postremo agit S. Thomas de vocibus divinis complexis; et ponit hanc

Conclusionem: **Non sunt vanae enuntiationes, quas intellectus noster de Deo format.** — Probatur. Ubi est unitas in re, licet sit pluralitas ex parte intellectus, ibi potest intellectus vere componere et dividere: sed in Deo est unitas omnium quae de ipso dicuntur ex parte rei, pluralitas vero ex parte nostri intellectus. Ergo etc. *Major* patet: quia per copulam verbalem importatur in propositionibus unitas quaedam praedicati cum subjecto. *Minor* vero probatur: quia licet intellectus noster diversis conceptionibus in Dei cognitionem perveniat, omnibus tamen unam omnino rem respondere intelligit. Non enim intellectus modum quo intelligit, rebus attribuit, ut videlicet sicut ipse est multiplex in intelligendo, ita rem esse multiplicem in seipsa dicat, sicut neque lapidi attribuit immaterialitatem, licet eum immaterialiter intelligat.

Additur quoque, quod intellectus, aliquando de Deo enuntiationes format, cum aliqua diversitatis nota, propositionem interponendo ut cum dicitur: bonitas est *in* Deo.

Hic, *duo* sunt *advertenda.*

Primum est, quod *duplex* est *modus* quo intellectus rem intelligit. *Unus* se tenens ex parte rei intellectae. *Alius* se tenens ex parte intellectus. Modus se tenens *ex parte rei intellectae*, est ille quem intellectus in re apprehendit. Modus autem se tenens *ex parte intellectus*, est ille quem actum intelligendi concomitatur, ut ab intellectu egreditur. *Primus*, rei secundum quod est extra intellectum convenit. *Secundus* autem, secundum quod est in intellectu. Cum ergo dicitur quod *intellectus, modum quo intelligit, rebus attribuit*, intelligitur de modo se tenente *ex parte intellectus*, non autem de modo se tenente ex parte rei intellectae.

Secundum est, quod cum *duplicem de Deo propositionem* formet intellectus, *unam* dicendo: hoc est hoc: puta: Deus est bonus; *aliam* dicendo: hoc est in hoc: puta: bonitas est in Deo. In utroque importatur unitas, et diversitas, sed diversimode.

Nam, in *prima, unitas explicite* importatur, scilicet, per copulam verbalem: *diversitas* autem importatur tantum *implicite*, in quantum est pluralitas vocum, quarum una ponitur in subiecto, altera vero in praedicato: nihil tamen est quod ipsam diversitatem significet; quia diversa nomina non inconvenit idem omnino significare.

In *secunda* autem, et *unitas* rei *et diversitas*, ex parte intellectus, importatur *explicite:* unitas, per copulam verbalem; pluralitas, per propositionem. Nam, cum nihil sit in seipso, oportet ut haec propositio, *in*, diversitatem aliquam unius ab altero importet, saltem secundum intellectum. Propter hoc dixit S. Thomas, quod in istis propositionibus designatur aliqua diversitas quae competit intellectui; idest, quae ex parte intellectus est; et aliqua unitas, quam ad rem oportet referre.

CAPUT XXXVII.

QUOD DEUS EST BONUS.

Postquam determinavit S. Thomas, de perfectione divina *absoluta*, nunc de ipsa determinat *ad particulares perfectiones* descendendo.

Circa hoc autem *duo* facit. *Primo* agit de perfectionibus ad naturam et substantiam pertinentibus. *Secundo*, de pertinentibus ad operationem (*c. 44*).

Circa *primum, tria* facit. *Primo* agit de bonitate divina. *Secundo* de unitate (*c. 42*). *Tertio* de infinitate (*c. 43*).

Circa *primum*, duo facit. *Primo* agit de bonitate divina secundum se. *Secundo*, in ordine ad alia (*c. 40*).

Circa *primum, duo* facit. *Primo* agit *de ipsa bonitate. Secundo,* unum corollarium infert (*c. 39*).

Circa *primum,* **duo** facit. **Primo** ostendit, bonitatem convenire Deo. **Secundo,** quod ipse sit sua bonitas.

Quantum ad primum ponitur haec

Conclusio. — **Deus est bonus.**

Probatur primo. *Deus est perfectus*: ergo est bonus. Probatur *consequentia.* Tunc unumquodque perfectum est quando attingit propriam virtutem ut dicitur 7, *physic., text. 18;* sed virtus rei est id quo unumquodque bonum dicitur: est enim *virtus* quae

bonum facit habentem et opus ejus reddit bonum: ergo unumquodque secundum quod est perfectum, est bonum. Patet etiam ex hoc, quia unumquodque appetit suam perfectionem, tamquam proprium bonum.

Circa illam propositionem: *unumquodque perfectum dicimus quando attingit propriam virtutem*; intelligendum est, quod virtus propria rei, ejus consequitur essentiam: sunt enim diversae virtutes secundum naturarum diversitatem; ideo antequam aliquid propriam virtutem habeat, essentiae complementum non habet, aut quantum ad intrinseca principia, aut quantum ad extrinseca, puta, quantitatem et hujusmodi quae requiruntur ad hoc ut virtus exire possit ad opus: cum autem aliquid ad propriam virtutem pervenerit, ut scilicet, secundum eam operari possit, dicimus et illud naturae habere complementum, et per consequens perfectum esse.

Secundo prob. *Deus est primum desideratum:* ergo est bonus. Probatur *antecedens.* Quia est movens omnino immobile, quod movet sicut desideratum primum. Probatur quoque *consequentia.* Si desideratur, aut, inquam, tamquam bonum; aut tamquam apparens bonum: non tanquam apparens bonum, quia illud non appetitur per se, sed secundum quod habet aliquam speciem boni: ergo tanquam bonum quod per seipsum movet.

Tertio prob. *Deus est ens actu*: ergo est bonus. Probatur *consequentia.* Unumquodque naturaliter appetit esse actu secundum suum modum: quod patet, quia corruptioni naturaliter repugnat: sed *bonum est quod omnia appetunt*: ergo ens actu est bonum. — Item, per privationem actus, potentia consequitur malum, quod est bono oppositum, ut dicitur, *9, metaph., text. com. 19;* ergo actus est quoddam bonum.

Quarto prob. Communicatio esse et bonitatis ex bonitate procedit: sed haec convenit Deo: ergo est vere bonus. Probatur *minor :* quia Deus est aliis causa essendi sicut ens per se necesse esse. *Major* vero, probatur *dupliciter.*

Primo, ex ipsa natura boni, idest, ex conditione naturalis boni. Unumquodque enim, esse et bonitatem in alia diffundit agendo, cujus inditium est, quod signum perfectionis alicujus est, sibi simile posse producere; ut dicitur *4, meteor. text. com. 18:* sed naturaliter uniuscujusque bonum est actio et perfectio ejus; unumquodque etiam agit ex eo quod est actu: ergo etc.

Secundo probatur eadem *major,* ex boni ratione. Ratio boni est, ex hoc quod est appetibile, quod est finis: sed finis movet agentem ad agendum; quod patet ex eo quod dicitur, *bonum esse diffusivum sui esse:* ergo et bonum movet agentem ad agendum: ergo etc.

Confirmatur conclusio; 1°. Auctoritate Psalm. (*LXXII, 1*): *Quam bonus Israël Deus his qui recto sunt corde.* 2°. Auctoritate

Ierem. Thren. (*III, 25*): *Bonus est Dominus sperantibus in se animae quaerenti illum.*

« *Utrum appetibile et finis sit essentialiter ratio boni* »

Circa istam propositionem: *bonum est appetibile et finis*; **dubium** occurrit. — Utrum appetibile sit essentialiter ratio boni et similiter finis.

Videtur enim quod sic: quia ubicunque loquitur S. Thomas de ratione boni, semper videtur, bono, pro ratione, assignare rationem appetibilis et finis: ut patet hoc loco, et *1, p., q., 5, a., 1; de verit., q., 1,* et *21;* in *1, sent., dist., 19,* et in infinitis pene locis.

In oppositum autem est: quia sic se videtur habere appetibile ad bonum, sicut visibile ad colorem; sicut enim color est objectum visus, ita bonum est objectum voluntatis: et sicut visibile denominat ipsum colorem in ordine ad visum, ita appetibile denominat bonum in ordine ad appetitum. Sed visibile non est essentialis ratio coloris sed ejus passio: unde ista non est *in primo modo*: color est visibilis; ut patet *3, de anim*; ergo similiter erit de appetibili.

Circa rationem etiam ipsam, occurrit **dubium.** — Quia in *antecedente* loqui videtur S. Thomas, de processu bonitatis ab aliquo, tanquam a *causa efficiente*: probatio autem assumpta ex ratione boni, procedit de processu a bono tanquam a *causa finali.* Nam hanc propositionem: *bonum est diffusivum sui esse*; interpretatur S. Thomas *1, p., q., 5, a., 4, ad 2,* et *de verit., q., 21, a., 1, ad 4,* de diffusione non per modum efficientis, sed per modum causae finalis.

Ad evidentiam primi dubii considerandum est, quod in doctrina S. Thomae, diversimode declaratur a diversis, quomodo bonum sit appetibile.

Herveus enim, *quodlib, 3, q. 2* declinat ad hoc; quod ratio boni, sit ratio omnino absoluta, nullum includens respectum, et consequenter, appetibile quod importat habitudinem ad appetitum, non est de essentiali ratione boni.

Capreolus vero, *1. sent. dist, 3. q. 3,* vult, quod ratio boni sit respectiva, non quidem tanquam dicens pure respectum, sed tanquam dicens absolutum cum respectu. — Unde dicit 1°. Quod bonum in sua ratione essentiali includit appetibile, et quod ista propositio: *bonum est appetibile*: est *per se in primo modo.* Dicit 2° quod non est simile de colore et visibili, et de bono et appetibili; quia color nominat ipsum quod est objectum movens visum, ad quod sequitur visibile sicut ejus passio; bonum autem non nominat praecise id quod est objectum motivum appetitus, sed dicit id quod est objectum motivum voluntatis et habitudinem ad appetitum. Unde magis assimilatur bonum, huic aggregato: *color visibilis*: quam soli colori: et propter hoc, ista est essentialis praedicatio: *bonum est appetibile*; non autem ista: *color est visibilis.*

Sed licet auctores harum opinionum sint omni ex parte doctissimi, non videtur tamen mihi quod ad mentem S. Thomae, in hac re loquantur. Quod enim bonum non dicat pure absolutum satis liquet in *q. de verit, q. 1. et, 21*, ubi S. Thomas ponit, verum et bonum differre ratione ab ente, quia ad rationem entis addunt respectum rationis. Propterea bene solvit Capreolus, in *2, sent, dist, 34, 2*, et in loco praeallato, rationes pro ista opinione.

Quod autem relatio importata nomine appetibilis, non sit de essentiali ratione boni, sed rationem boni consequatur; patet ex iis quae inquit S. Thomas *1, ethic.*, ubi exponens hanc propositionem *bonum est quod omnia appetunt*: ait: quod principia non possunt notificari per aliqua priora; sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus. Et cum bonum proprie sit motivum appetitus describitur per motum appetitus, sicut solet manifestari virtus motiva per motum. Ex quibus dat intelligere, quod esse appetibile non est essentialis ratio boni, sed consequatur propriam boni rationem, sicut visibile consequitur colorem, qui est objectum motivum visus.

Et hoc etiam ipsemet Capreolus melius sentiens quam in I, Sent. tenuit in II, *dist. 34.*

Propter quod videtur mihi dicendum, quod appetibile, *dupliciter* potest accipi. *Uno modo, formaliter,* pro ea scilicet relatione quae nomine appetibilis importatur. *Alio modo, fundamentaliter,* scilicet pro eo quod est fundamentum talis relationis in quantum hujusmodi. Si *primo modo* accipiatur, sic non est de essentiali ratione boni, sed rationem boni concomitatur. Si autem accipiatur *secundo* modo, est de ipsius formali et essentiali ratione. Significat enim bonum, ipsum ens in quantum fundat relationem appetibilis. Unde ista propositio: *bonum est appetibile:* est in *secundo modo per se,* si appetibile *primo modo* accipiatur: est autem in *primo per se*, si accipiatur *secundo modo.*

Propterea, cum inquit S. Thomas, rationem boni consistere in hoc quod est appetibile, intelligendum est de ratione concomitante, si appetibile *formaliter* sumatur; si autem sumatur *fundamentaliter*, intelligendum est de ratione essentiali. Et hoc secundum, videtur magis ad intentionem S. Doct., accedere: bonum enim secundum suam rationem, est essentialiter appetibile et finis.

Sed tunc, remanet *dubium;* quia secundum hanc responsionem videtur sequi, quod bonum sit mere absolutum, ut prima opinio dicebat: sicut color qui est visibilis fundamentaliter ex se, est mere absolutum.

Respondetur, quod licet bonum non includat *formaliter* relationem appetibilis et finis in sua ratione, sed tantum *concomitanter*, sitque bonum appetibile et finis *fundamentaliter* ex sua formali ratione; non tamen est mere absolutum, sed importat absolutum cum respectu: dicit enim respectum perfectivi alterius secundum

rationem speciei, et secundum esse quod habet in rerum natura; ut patet ex doctrina S. Thomas *de verit., q. 21 a. 1*, ubi ponit quod bonum et verum addunt supra ens, *respectum perfectivi*; sed verum est perfectivum secundum rationem speciei tantum, bonum autem, secundum rationem speciei et secundum esse. Unde bonum est fundamentaliter appetibile et finis non ex eo tantum quod dicit ens, sed ex eo quod dicit ens cum tali habitudine perfectivi.

Propterea quod inquit aliquando S. Thomas; *unumquodque esse appetibile secundum quod est perfectum;* exponendum est ut exponitur, *de verit*,, questione praeallata *a. 3, ad 2*, de perfecto ut includit etiam rationem perfectivi. Et sic patet responsio **ad primum dubium.**

Ad secundum autem: Dicitur 1°. Quod quia rationem boni concomitatur ratio *causae finalis*; cum bonum dicitur seipsum diffundere, *non* intelligitur per modum *causae efficientis*, licet diffundere, secundum vocabuli proprietatem, videatur importare operationem causae efficientis, sed per modum *causae finalis*: quia scilicet, gratia ipsius nata sunt moventia et efficientia agere.

Dicitur 2°. Quod licet boni formalem rationem, ratio causae finalis concomitetur, rei tamen quae bona est, ratio etiam efficientis potest convenire. Est enim aliquid fundamentaliter bonum in quantum habet esse, et unumquodque agit in quantum est in actu. Unde antecedens illud, absolute sumitur, non magis limitando ad causam efficientem quam ad finalem; imo, de utraque causalitate verum est, quod communicatio esse et bonitatis ex bonitate procedit; et Deus est causa esse et bonitatis in genere *causae efficientis*, quia est primum agens a nullo dependens; et in genere *causae finalis* quia est ultimus finis cujus gratia omnia sunt et fiunt. Ideo illam propositionem probat S. Thomas; *primo*, in *causa efficiente: secundo* in *causa finali* ex ratione boni, ut ostendat illam in utraque causalitate rationem habere.

CAPUT XXXVIII.

QUOD DEUS EST SUA BONITAS.

Secundo ostenditur quod: **Deus est sua bonitas.**

Primo probatur. Deus est suum esse. Ergo est sua bonitas Probatur *consequentia*: quia esse in actu in unoquoque est bonum ipsius.

Notandum, ex doctrina S. Thomae *1, p. q. 5, a. 2, ad 4*, quod vita et scientia et aliae perfectiones, non appetuntur nisi secundum esse in actu: nullus enim appetit vitam, nisi ut per ipsam vivat; neque sapientiam, nisi per ipsam sapiens sit: et quia bono,

ratio convenit appetibilis, in quantum est alterius perfectivum; ideo nulli convenit ratio boni, nisi inquantum est actu. Propter hoc inquit S. Thomas: *quod est in unoquoque, est bonum ipisius;* idest, esse in actu est illud ex quo fundamentaliter et radicaliter aliquid dicitur bonum.

Sed circa hoc, **dubium** occurrit. Si enim nulli convenit ratio boni nisi in quantum est in actu, sequitur quod id quod non est in actu, non habeat rationem boni: sed hoc est falsum quia sanitas, quam nondum habet infirmus, bona est cum ab infirmo appetatur: ratio autem appetibilis rationem boni consequitur. Ergo non solum ei quod est in actu, convenit ratio boni, sed etiam ei quod nondum est in actu.

Ad hujus difficultatis **solutionem**, *duplici distinctione* opus est.

Prima est: *Dupliciter* aliquid potest dici bonum. *Uno modo*, tanquam id quod habet bonitatem, sive quod in bonitate subsistit. *Alio modo*, tanquam id quo aliquid est formaliter bonum.

Secunda est: Ens in actu potest *dupliciter* intelligi. *Uno modo*, secundum *actum exercitum. Alio modo*, secundum *actum signatum. Primo modo* dicitur aliquid ens actu, quando actualiter existit in rerum natura, sicut Sortes vivens. *Secundo modo* dicitur aliquid ens actu, quando cum sua actualitate essendi significatur, aut intelligitur, etiamsi non existat in rerum natura.

Dicitur ergo 1°. Quod si loquamur de bono, *primo modo*, quod scilicet habet in se bonitatem, nihil est bonum nisi in quantum est in actu, secundum *actum exercitum.*

Dicitur 2°. Quod si loquamur de bono, *secundo modo*, de eo scilicet, quo aliquid est bonum, nihil est bonum, nisi sit ens in actu, saltem secundum *actum signatum.*

Non enim aliquis habet rationem appetibilis, nisi in quantum cum suo esse consideratur; et sic sanitas, etiam non existens, dicitur ens actu in quantum habet rationem boni, quia non appetitur, nisi ut per ipsam aliquis sit actu sanus. Et sic universaliter verum est, quod nihil est bonum nisi in quantum est in actu, vel secundum *actum exercitum,* vel secundum *actum signatum.*

Secundo prob. Deus est sua perfectio, quia ipsius esse non est per aliquid additum perfectum : ergo est sua bonitas. Patet *consequentia:* quia perfectio rei est bonitas ejus.

Tertio prob. Deus est per essentiam suam bonus, et non participative, per ordinem ad aliquid aliud : ergo est sua bonitas. Probatur *antecedens*: quia quod participatione est bonum, ante se aliquid habet a quo rationem suscipiat bonitas: sed non est processus in infinitum, cum bonum habeat rationem finis, infinitum autem repugnet fini. Ergo oportet devenire ad aliquid per se et essentialiter bonum. *Consequentia* vero, probatur: Quod non est sua bonitas, participative et non per essentiam est bonum.

Circa illam propositionem: *infinitum repugnat fini;* **dubitatur,** quia non videtur intentum probare: licet enim infinitum in quantitatibus repugnet fini, tanquam ipsum tollens, ex hoc tamen non sequitur in causis finalibus, non dari processum in infinitum.

Respondetur; quod in ordine finium, illud simpliciter habet rationem finis, quod est ultimo intentum, tanquam propter se, non autem propter aliud volitum: finis enim, ut sic, est: *cujus gratia aliquid fit*: non autem quod fit gratia alterius. Ideo finis, ex propria ratione, habet rationem ultimi; et idcirco, infinitum repugnat rationi finis, inquantum removet ultimum. Si ergo procedatur in infinitum in causis finalibus, nihil habebit rationem ultimi, et per consequens, nihil simpliciter erit finis, sed unumquodque se habebit ut ad aliud ordinatum, loquendo de finibus essentialiter ordinatis. Illa ergo propositio non accipitur ut habens veritatem tantum in quantitate continua, sed absolute et formaliter: infinitum enim, idest, quod finem removet, repugnat fini quem removet; et ideo infinitum removens finem causarum finalium, repugnat fini, et statui causarum, Et quia ratio causae finalis, ponit statum et ultimum; ideo rationi ipsius repugnat infinitum.

Quarto prob. Et est *confirmatio antecedentis* prioris rationis. Deus est ipsum esse. Ergo est essentialiter bonus et non participative, et per consequens, ipsa bonitas. Probatur *consequentia:* quia ipsum esse participare aliquid non potest, cum non sit potentia sed actus.

Quinto prob. Deus est omnino simplex. Ergo etc. Probatur *consequentia*: quia omne suum esse, et id quod est, unum habet; idest, et esse et ens in ipso non distinguuntur: et cum esse ejus sit ipsius bonitas, a sua bonitate non distinguetur. Ex hoc infertur corollarie; quod nullum aliud bonum est sua bonitas. Unde et Marco (*X. 18*) et Luca (*18, 19*) dicitur: *Nemo bonus nisi solus Deus.*

Adverte pro hoc corollario, ex *qq. de verit., q. 21, a. 5.,* quod bonitas substantialis in esse rei completur. Licet enim essentia rei sit *radicaliter* et *fundamentaliter* bonitas prima rei, et bonitas *secundum quid;* non est tamen *completive* bonitas substantialis, sed esse actualis existentiae rei: non est enim *complete* et simpliciter aliquid bonum substantialiter, nisi sit in actu, et quia nullius rei creatae esse est essentia, ideo nulla res creata est sua bonitas substantialis *absolute,* et *simpliciter:* nulla etiam est sua ultima bonitas, a qua simpliciter et absolute dicitur bona, quia illa, rebus convenit ex accidentibus superadditis: ut patet, *Prima p. q., 6, a. 3,* et *de verit. loc., cit.*

CAPUT XXXIX.

QUOD IN DEO NON POSSIT ESSE MALUM.

Ex praemissis, infert S. Thomas corollarie, quod:

In Deo non potest esse malum: Et intelligitur secundum quod malum in natura inveniri potest, non autem secundum quod invenitur in voluntate: quia de hoc inferius determinabitur.

Primo prob. Deus est sua bonitas. Ergo in eo malum esse non potest. Probatur *consequentia:* quia omnia quae per essentiam dicuntur, sicut: bonitas, sapientia, et hujusmodi, nihil praeter se habent admixtum. Si ergo Deus est bonitas, in eo non potest esse non bonitas, nec per consequens malum.

Notat autem ad majorem declarationem, quod id quod est bonum, aliquid praeter bonitatem habere potest; quia quod uni perfectioni suppositum est, nihil prohibet et alteri supponi; sed *unumquodque intra terminos suae rationis concluditur,* ut nihil extraneum intra se capere possit. Ergo etc.

Advertendum, quod unumquodque concludi dicitur intra terminos suae rationis; quia diffinitio, principia tantum essentialia dicit, et naturae quidditatem ita concludit, quod nihil permittit rei quidditatem ingredi, quod ab ipsa sit extraneum; per quod datur intelligi, quod ipsa quidditas rei quae per diffinitionem significatur, si per se subsistat, nihil habet adjunctum, quia intra diffinitionis terminos, nihil a natura extraneum includitur. Si enim sibi aliquid extraneum inesset, jam non esset quidditas ut per diffinitionem significatur: sed de hoc etiam superius dictum est.

Secundo prob. Si malum esset in Deo, Deus deficere posset. Probatur *Consequentia*: Quod opponitur essentiae alicujus, sibi esse non potest nisi esse desinat, sicut irrationabilitas homini non potest inesse nisi esse homo desistat: sed essentia Dei est bonitas: ergo malum oppositum sibi convenire non potest nisi esse desinat.

Tertio prob. Si malum sit in Deo erit in ipso essentialiter quia nihil de ipso participative dici potest, ut supra est ostensum: sed non potest malum sic de aliquo dici, ut sit ejus essentia; quia sicut bonitas nihil extraneum admittit, ita nec malitia: et sic excluderet esse quod habet rationem boni, et omnem aliam perfectionem, et per consequens, nihil potest existere quod ipsa malitia sit.

(**Dubium**). Sed non videtur necessarium si in Deo sit malum, quod Deus sit essentialiter malus, eo quod nihil dicitur de ipso secundum participationem.

Primo, quia illa propositio habet veritatem in perfectionibus,

eo quod Deus sit ipsum esse, non autem in imperfectionibus, cujusmodi est malum.

Secundo, quia nullum malum, est malum per participationem, sed per privationem participationis ut dicitur *1, p., q., 49, a., 3, ad 4*; et tamen non sequitur quod omne malum; sit malum per essentiam.

Ad primum respondetur: quod tam in perfectionibus, quam in imperfectionibus, si Deo attribuantur, verum est quod nihil de ipso per participationem dicitur, tanquam videlicet ab ejus essentia distinctum. Quia, per rationem quartam praecedentis capitis, quod aliquo participat, comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum: in Deo autem potentia esse non potest, sed est actus purus, cum sit ipsum esse: ideo si ponatur malum Deo convenire, illud non potest esse per participationem.

Ad secundum respondetur: quod *esse* tale *per participationem*, potest *dupliciter* intelligi. *Uno modo*, per acceptionem imperfectam alicujus positivi. *Alio modo* per acceptionem cujuscumque a se distincti, sive positivum sit sive negativum. Si *primo modo* accipiatur, sic nihil dicitur malum per participationem, eo quod malum non sit aliqua natura, sed dicitur aliquid malum per privationem participationis, eo scilicet, quod careat aliqua forma. Nihil etiam hoc modo dicitur malum per essentiam, quia malum nulla essentia est. Si vero accipiatur *secundo modo*, sic omne malum, est malum per participationem, in quantum nullum malum est ipsa malitia, sed etiam habet aliquid malitiae adjunctum, scilicet bonum in quo fundatur.

Ad hunc sensum loquitur hic S. Thomas, quia si malum dicitur de Deo, cum nihil conveniat Deo quod sit ab ipso distinctum, sive ponatur illud forma esse, sive privatio, eo quod in ipso potentia non sit receptiva; sequitur ut sit ipsa malitia, quod est, esse malum per essentiam.

Quarto prob. Nulla imperfectio est in Deo; ergo neque malum: quia malum imperfectio quaedam est, sicut bonum perfectio.

Quinto prob. Malum, vel est privatio, vel privationem includit: sed nulla privatio est in Deo, cum in Deo non sit potentia quae est subjectum privationis: ergo etc. Probatur *antecedens*: quia sicut bonum et perfectum aliquid est, secundum quod est actu; ita est imperfectum et malum, secundum quod est deficiens ab actu.

Sexto prob. Nullum violentum est in Deo vel praeter naturam: ergo in ipso non est malum. Probatur *consequentia*: quia malum, secundum quod malum, inest unicuique contra motum naturalis inclinationis, eo quod unumquodque refugiat malum, sicut unumquodque appetit bonum: et licet aliquando in rebus compositis, possit malum, secundum aliquid sui, esse naturale rei, hoc tamen in Deo esse non potest cum non sit compositus.

Circa illam propositionem: *Malum alicujus secundum quod est*

ei malum, est violentum, et praeter naturam, potest tamen ei naturale esse secundum aliquid ejus, in rebus compositis; **dubitatur.** Quia videtur contradictionem implicare. Nam, si malum secundum aliquid sui est *naturale*, ergo malum, secundum quod malum, semper est in re quamdiu res est: quia illud quod est naturale, cui malum conjungitur, semper est in re. Si autem ut malum est *violentum*, sequitur quod non semper maneat in re, quod enim violentum est, aliquando removetur.

Respondetur et dicitur *primo*, quod cum aliqua privatio concomitatur aliquod principiorum naturalium, tunc dicitur malum esse naturale, saltem ad naturam universalem comparatum, ratione alicuius quod ad ipsum pertinet; scilicet, ratione ipsius principii in quo radicatur: sicut in eo qui nascitur caecus, aut claudus, caecitas quidem, et obliquitas cruris, secundum se, est praeter naturam, et violenta, quia est privatio alicujus debiti inesse; ratione tamen oculi et cruris, quae sibi naturaliter conveniunt, dicuntur illa mala naturalia esse.

Dicitur *secundo*, quod violentum illud quod concomitatur partem aliquam naturalem, non oportet ut aliquando removeatur, sed tantum illud violentum quod nullam habet concomitantiam ad aliquod principiorum naturalium; quia illud, licet secundum se consideratum, sit praeter naturam, induit tamen rationem naturalis ex substracto ad quod consequitur; et est de intentione secundaria naturae universalis. Et per consequens, quamdiu illud principium manet, removeri non potest.

Ultimo Auctoritatibus Joannis (*I. c. 1. v. 5.*): *Deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae.*, et Job (*XXXIV, 10,*): *Absit a Deo impietas et ab omnipotente iniquitas;* conclusio confirmatur.

CAPUT XL.

QUOD DEUS EST OMNIS BONI, BONUM.

Postquam determinavit S. Thomas, de bonitate divina *absolute*, nunc de ipsa *comparative* determinat.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo*, comparat bonitatem divinam ad alia bona, per modum principii. *Secundo* per modum excellentiae (*cap. seq.*).

Quantum ad primum ponit hanc

Conclusionem: **Deus est omnis boni bonum:** Pro cujus intelligentia sciendum, ex doctrina S. Thomae *1, p., q. 6, a. 4.* et *de verit., q., 21, a. 4, ad 3*, quod *dupliciter* potest intelligi, Deum esse omnis boni bonum. *Uno modo, intrinsece,* quia

scilicet ipse secundum se sit bonitas rebus inhaerens, a qua unaquaeque res dicatur bona; et sic non accipitur hic: ostensum est enim supra (*c. 26*), Deum nullius rei esse formam. *Alio modo extrinsece* per modum principii effectivi, exemplaris et finalis, et sic intelligitur; quia videlicet, bonitas cujuscumque creaturae est producta et exemplata a Deo, et ad ipsum sicut ad finem ordinata.

Probatur autem **primo.** In Deo sunt perfectiones omnium rerum: ergo omnes bonitates comprehendit, et est omnis boni bonum. Probatur *consequentia*; quia bonitas rei est perfectio ejus.

Secundo. Omnia habent similitudinem divinae bonitatis: ergo etc. Probatur *antecedens*: quia Deus est bonus per essentiam, alia vero per participationem; quod autem est tale per participationem, est tale, quia habet aliquam similitudinem ejus quod est per essentiam tale.

Advertendum hic: quod ad hoc ut aliquid *participative* dicatur tale, non requiritur ut habeat illud secundum eandem rationem univocam, secundum quam est in Deo, quod dicitur per essentiam tale, sed sufficit ut aliquam ejus similitudinem habeat: ut hoc loco vult S. Thomas.

Tertio. Deus est finis ultimus omnium, ut infra ostendetur (*c. 74*). Ergo est omnis boni bonum. Probatur *consequentia*: quia cum bonum habeat rationem appetibilis, et unumquodque sit appetibile propter finem; bonum dicitur unumquodque, aut quia est finis, aut quia ordinatur ad finem. Ergo finis ultimus est a quo omnia rationem boni habent.

Confirmatur conclusio, auctoritate Exodi (*XXXIII. 19*): *Ego ostendam tibi omne bonum*: et Sapientiae (*VII. II.*): *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.*

CAPUT XLI.

QUOD DEUS SIT SUMMUM BONUM.

Comparat secundo loco S. Thomas, bonitatem divinam ad alia bona, quantum ad excellentiam ostenditque quod: **Deus est summum bonum.**

Primo probatur. Divina bonitas comparatur ad omnia bona, sicut bonum universale ad particulare, cum sit omnis boni bonum. Ergo praeeminet omni bono particulari. Patet *consequentia*: quia bonum universale praeeminet bono particulari, sicut bonum gentis est melius quam bonum unius: eo quod perfectio totius praeeminet perfectioni partis simpliciter et absolute loquendo.

Secundo prob. Quod per essentiam dicitur, verius dicitur

quam quod dicitur per participationem. Deus per essentiam dicitur bonus, et alia per participationem. Ergo etc.

Circa illam propositionem: *Quod per essentiam dicitur, verius dicitur quam quod dicitur per participationem:*

Dubium occurrit: Quia albedo quae dicitur per essentiam, non verius dicitur alba, quam id quod albedinem participat; imo, alba non dicitur.

Pro intelligentia hujus *considerandum*, quod id quod dicitur per essentiam, potest comparari, et ad id quod est tale *per similitudinem*, quae est causa ejus; et ad id quod est tale *per participationem*. — Si *primo modo*, cum *ly*, verius, ut habetur *de verit.*, *q. 4*, *a. 6*, possit designare, aut *veritatem rei*, aut *veritatem praedicationis; si veritatem rei* designet, tunc non est necessarium ut verius sit aliquid ubi est per essentiam: potest enim verius esse, ubi est per similitudinem quae est causa rei, quam ubi est per essentiam. Sicut res naturales verius sunt in mente divina, ubi sunt per similitudinem aliqualem, quam in seipsis, ubi sunt per essentiam: per *verius* autem, hoc modo, intelligo idem quod, *perfectius*. Ex parte enim rei, veritas in esse fundatur; et ideo dicere rem esse verius in Deo, veritate rei, est dicere, ipsam in ipso babere perfectius esse quam in seipsa: quia illud est divinum, istud vero est creatum. Si autem *veritatem praedicationis* significet, sic verius est unumquodque, ubi est per essentiam, quam ubi est per similitudinem: quia veritas praedicationis attenditur secundum quod aliquid, secundum suum formale significatum, de aliquo dicitur: non potest autem magis alicui convenire formaliter, quam si per essentiam illi conveniat. — Si *secundo modo*, tunc quomodocumque sumatur *ly* verius, vera est propositio S. Thomae. Quod enim per essentiam alicui convenit, perfectius esse in illo habet, quam in eo cui convenit per participationem, et majorem identitatem formalem cum ipso habet: ex quo sequitur ut verius etiam praedicetur.

Ad instantiam dicitur, quod intelligitur propositio S. Thomae, ubi illud formaliter praedicetur de utroque, et ubi ipsa essentia per se subsistat: tunc enim *verius* dicitur quod est ipsa quidditas, quam id quod habet quidditatem; et quia Deus ipsa bonitas est, alia vero, habent bonitatem, et dicitur formaliter bonus, sicut et alia dicuntur bona; ideo verius et perfectius dicitur bonus. Albedo autem, non recipit praedicationem sui concreti, ut proprie dicatur alba, nec etiam per se est, licet per se significetur: ideo non est simile.

Tertio prob. Ex Deo, omnia boni rationem habent. Ergo etc. Probatur *consequentia*: quia quod est causa aliorum in uno genere, est maximum in illo.

Adverte, quoniam hic sumitur genus pro omni communi secun-

dum eandem rationem, aut simpliciter, aut secundum proportionem; ut superius est ostensum.

Quarto prob. In Deo malum nec actu nec potentia est. Ergo est summum bonum. Probatur *consequentia:* quia melius est quod est malo impermixtius.

Confirmatur auctoritate Sacrae Scripturae: *Non est sanctus, ut est Dominus*: *(I Reg. II. 2)*.

CAPUT XLII.

QUOD DEUS EST UNUS.

Postquam determinavit S. Thomas de bonitate Divina, nunc de ipsius unitate determinat.

Ubi *advertendum,* quod in determinando de perfectionibus divinis, non servat S. Thomas ordinem, qui ipsis perfectionibus secundum se convenit, sed ordinem dependentiae secundum cognitionem ab ipso traditam: quia enim ex eo quod cognoscimus Deum esse perfectum, resultat cognitio quod sit bonus: quia bonum est unumquodque in quantum est perfectum; ideo post determinationem de perfectione, statim de bonitate determinavit, quamvis bonitas sit naturaliter posterior unitate. Similiter, quia ex eo quod cognoscitur Deum esse summum bonum, statim babetur ipsum esse unum; ideo post bonitatem de unitate determinat. De hac ergo, ponit hanc

Conclusionem: **Non est nisi unus Deus.**

Probatur autem *multipliciter;* et **primo** sic: Deus est summe bonus. Ergo est tantum unus. Probatur consequentia: quia quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit.

Advertendum, quod *non est idem* omnino, aliquid *per superabundantiam* dici et *superlative.* Nam, *superlative* aliquid dici potest et per excessum ad alia, et per negationem excedentis; sicut calidissimum, aut quia omnia calida excedit, aut quia nihil est ipso calidius. *Per superabundantiam* autem dici, est omnia excedere: et hoc uni tantum convenit. Nam si aliquid hoc modo conveniret pluribus, unum alterum non excederet, et sic non diceretur summum per superabundantiam ad omnia, et sic implicaretur contradictio. Si ergo Deus est summum bonum, tanquam omnia excedens bona, impossibile est esse duos Deos, quia tunc duo essent summa bona.

Secundo prob. Si essent plures Dii, essent plura perfecta quibus nihil deesset. Sed hoc est impossibile. Ergo etc. Probatur *sequela:* quia ut est superius ostensum *(c. 28)*. Deus est omnino

perfectus cui nulla perfectio deest. Falsitas vero *consequentis* probatur: quia si nulli eorum deest aliqua perfectio, neque ei aliqua imperfectio admiscetur, quod requiritur ad hoc quod aliquid sit simpliciter perfectum, non erit in quo ad invecem distinguantur.

Advertendum, quod si aliquid esset in uno Deo, quo distingueretur ab alio Deo, oporteret aliquid esse in uno quod non esset in altero: aut ergo illud esset aliqua perfectio, aut aliqua imperfectio; si perfectio, ergo ille alius Deus careret aliqua perfectione, quod repugnat omnino perfecto; si imperfectio, ergo in Deo esset aliqua imperfectio, quod etiam simpliciter et omnino perfecto non convenit. Propterea bene arguit S. Thomas, quod si nulli eorum deest aliqua perfectio, non erit in quo ad invicem distinguantur.

Diceretur, forte, quod unusquisque haberet omnem perfectionem alterius, secundum speciem, licet non secundum numerum.

Sed hoc nihil est, quia etiam si essent tantum numero distincti, oporteret in uno aliquid esse praeter naturam speciei, ut inferius ostendetur, quo ab alio distingueretur.

Tertio prob. Quod sufficienter fit uno posito, melius est per unum fieri quam per multa. Sed rerum ordo melius est quam possit esse, quia potentia agentis primi non deest potentiae quae est in rebus ad perfectionem; et per unum principium omnia sufficienter complentur. Ergo etc.

Circa illam propositionem: *Rerum ordo est, sicut melius potest esse*; sciendum ex doctrina S. Thomae, *1, sent., dist., 4, a. 2*, et *1, p. q. 25, a. 6, ad 3*, quod suppositis rebus quae nunc sunt, et nullo modo mutatis, universi ordo melior esse non potest; quia nihil est in rebus sive partibus universi inordinatum. Posset tamen alium, Deus ordinem statuere, per creationem aliarum creaturarum aut per meliorationem accidentalem earumdem partium.

Sed circa probationem illius propositionis, quia videlicet: *potentia agentis primi, non deest potentiae quae est in rebus ad perfectionem;* occurrit **dubium:** videtur enim velle S. Thomas quod in rebus sit quidquid perfectionis potest esse: hoc autem videtur falsum, nam multa sunt quae non consequuntur perfectionem ad quam sunt in *potentia naturali*, ex aliquo impedimento. — Similiter, constat non consequi res omnia ad quae sunt in *potentia obedientiali.*

Dicitur, quod S. Thomas, cum loquatur de ordine universi, ordo autem ipse partium universi, consequatur perfectionem essentialem rerum; cum inquit, potentiam primi agentis non deesse potentiae quae est in rebus ad perfectionem, intelligit de perfectione essentiali, aut essentiam consequente. Nam, si Deus alicui rei non daret omnia quae ad essentiam ejus pertinent, non esset eadem res, cum essentiae rerum sint sicut numeri, in quibus, ut dicitur *8, metaph., text., 10,* unitate addita vel subtracta, variatur species:

si etiam non haberent omnia quae essentiam consequuntur, non essent secundum suam naturam perfecta; non autem intelligit de perfectione accidentaliter adveniente.

Cum autem *arguitur* 1°, quia non omnia consequuntur perfectionem ad quam sunt in *potentia naturali : Dicitur,* quod hoc est falsum de perfectione substantiali aut substantiam consequente.

Cum *arguitur* 2°., quod non consequuntur res, omnia ad quae sunt in *potentia obedientiali*: *Dicitur*, quod intelligitur propositio de potentia naturali creaturae, non autem de potentia obedientiali.

Quarto prob. Primus motus est unus et continuus. Ergo primus motor est unus. Probatur *consequentia*: Impossibile est unum motum continuum et singula regulantem, a pluribus motoribus esse. Si enim simul moverent, tunc uterque esset imperfectus motor, quod non convenit primo motori; cum perfectum, sit prius imperfecto: si autem non simul moverent, quilibet eorum quandoque moveret, quandoque non moveret; et sic non esset unus motus continuus et regularis. Tum quia, unus motus continuus est ab uno motore, et ideo si non esset semper unus motor, motus non esset unus: tum quia motor qui non semper movet, irregulariter invenitur movere, ut patet in motibus violentis et naturalibus, ubi motus est aliquando velocior aliquando tardior.

Adverte, quod ratio ista est ad philosophos ponentes Deum de necessitate movere, non autem simpliciter concludit: quia posset aliquis dicere, istos motores simul movere non propter imperfectionem potentiae, quasi unus absque alio movere non possit, sed propter concordiam voluntatis. Quamvis etiam possemus dicere, eam simpliciter concludere, quia cum non sit ponenda superfluitas maxime in primo principio, si unus per se sufficiat motum causare, alius motor primus ponendus non erit.

Quinto prob. Omnes motus corporalis creaturae, ordinantur ad unum primum motum, praeter quem non est alius primus qui non reducatur in ipsum. Ergo praeter substantiam spiritualem, quae est finis primi motus, non est aliqua quae non reducatur ad ipsam; hoc autem nomine Dei intelligimus. Ergo etc. Probatur *consequentia*: quia substantia corporalis ordinatur ad spiritualem, sicut ad suum bonum cui intendit assimilari, quia illa bonitas est plenior: *omne* autem *quod est, desiderat optimum, quantum possibile est.*

Advertendum, quod vult S. Thomas arguere ex comparatione substantiarum spiritualium, quae sunt fines motuum ad ipsos motus substantiarum corporearum; intenditque sic arguere: Qualis est ordo inter motus corporum, talis est ordo inter substantias spirituales quae sunt illorum motuum fines; sed inter motus corporum est tantum unus primus ad quem omnes alii reducuntur; ergo et inter substantias spirituales, est tantum una prima, in qua omnes aliae reducuntur, et hanc dicimus Deum: ergo etc. *Major* probatur quia unaquaeque substantia corporalis ordinatur ad spiritualem,

tanquam cui per suum motum intendit assimilari tanquam perfectiori, et in quo plenius, bonitas continetur.

Sed *videtur* quod haec ratio non concludat. Posset enim aliquis dicere: quia licet sit una tantum substantia spiritualis prima inter eas, quae sunt fines motuum; tamen, sunt plures aliae quae non sunt fines proximi motuum, sed sunt simpliciter primae.

Dicitur, quod istam rationem ponit S. Thomas, tanquam ex Aristotele sumptam, 8. *physic.*, et 12 *metaph.*, ubi postquam ostendit numerum substantiarum separatarum esse, secundum numerum motuum corporum coelestium, concludit ultimo loco, esse unum principem. Unde ista ratio non concludit simpliciter, sed est ad hominem peripateticum.

Sexto prob. Praeter hunc mundum non est alius mundus. Ergo est unus omnium gubernator. Probatur *consequentia*: quia omnium ordinatorum ad invicem, ordo eorum ad invicem est propter ordinem ad aliquid unum; sicut ordo partium exercitus, est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Ratio autem hujus est quia diversa in aliqua habitudine uniri non possunt ex propriis naturis, secundum quod sunt diversa, nec ex pluribus ordinantibus; quia illi ut diversi non possunt unum ordinem intendere, et sic ordo per accidens esset. Ordo autem universi non est per accidens secundum quod inferiora per superiora gubernantur, cum sit semper aut pro majori parte. Ergo oportet esse unum primum ordinatorem et gubernatorem omnium.

Advertendum hic, ut habetur *1. p, q. 11, a, 3.* quod unius per se unum est causa, si totaliter in uno ordine et in uno genere causae, et si multa sunt causa unius, hoc non est nisi per accidens; hoc est per aliud, in quantum scilicet, sunt aliquo modo unum. Ideo cum primum ens et ordinans sit perfectissimum et per se, melius est ut sit unum quam plura: propter hoc cum hic dixerit: *multa ut diversa sunt non intendere unum ordinem;* subintulit: quia vel ordo rerum erit per accidens, vel oportet reducere ipsum ad aliquid unum, ordinans omnia ad finem quem intendit. Quia videlicet, si ponatur ordo rerum esse per se, et multa non sint per se unius ordinis causa, sed per aliud, in quantum scilicet sint unum, oportet ut reducantur ad unum principium quod sit causa per se.

Septimo prob. Si essent plures, essent duo necesse esse: hoc autem est impossibile. Ergo etc. Probatur falsitas *consequentis:* quia cum convenirent in intentione et quidditate necessitatis essendi, oporteret ut distinguerentur per aliquid additum, vel uni tantum vel utrique; et sic vel alterum vel utrumque esset compositum; quod repugnat ei quod necesse est esse per seipsum, ut superius est ostensum (c. 18).

Octavo prob. *Et est confirmatio praecedentis.* Illud quo differunt ista quae in necessitate essendi conveniunt, aut requiritur

ad necessitatem essendi, aut non. — Si non, ergo est aliquid accidentale: sed hoc est impossibile, quia neque causaretur ab essentia ejus, quod est necesse esse, quia tunc utrumque haberet illud, cum utrumque necessitatem essendi habeat; neque ab aliquo alio, quia tunc esse utriusque dependeret ab aliquo, et sic neutrum esset necesse esse. Probatur *consequentia*: quia tunc, nisi illa causa esset, non esset illud accidens, et consequenter non esset illorum distinctio, et sic non essent duo sed unum. — Si sic, aut hoc est quia includitur in ratione necessitatis essendi, aut quia necessitas essendi specificatur per illud. Non primum, quia tunc esset in utroque, sicut et necessitas essendi. Non secundum, quia tunc compleret necessitatem essendi quantum ad esse, et non quantum ad intentionem necessitatis essendi, sicut differentia complet genus: hoc autem est impossibile, tum quia eius quod est necesse esse, sua quidditas est suum esse, tum quia ipsi acquiretur esse per aliud: hoc autem est impossibile. Ergo etc.

Notandum primo, quod differentia, *dupliciter* ad genus potest comparari. *Uno modo*, secundum absolutam generis quidditatem et rationem. *Alio modo*, in ordine ad esse actualis existentiae. — Si *primo* modo comparetur, sic non est generis completiva: genus enim habet ante additionem differentiae, *divisive* ut dicit S. Thomas, suam completam rationem. Si vero, *secundo* modo comparetur, sic est completiva generis, quia videlicet constituit proprium susceptivum esse, si sit ultima differentia; nam non expectat species specialissima aliud principium formale ad hoc ut sit, licet in rebus materialibus requirantur materialia principia. Si autem non sit ultima differentia, facit genus magis appropinquare ad esse, eo quod genus non possit esse actu, nisi per differentiam limitetur, ut etiam superius est ostensum.

Notandum secundo, quod cum genus per differentiam limitatur et appropinquat ad esse, acquirit esse per aliquid aliud a se, non quidem realiter, sed formaliter distinctum, nam differentia a genere suo, non distinguitur realiter sed formaliter; licet in se aliquam distinctionem realem et compositionem requirat: hoc autem ei quod est secundum se necesse esse, convenire non potest, cum in ipso non sint plura formaliter distincta, quantum est ex parte rei secundum se. Ideo cum deducit S. Thomas, tanquam ad inconveniens, quod ipsi necesse esse acquireretur esse per aliquid aliud, intelligendum est, *de alio formali*, alietate se tenente ex parte rei secundum se; quia aliquam compositionem requirit in re, sive ex materia et forma, sive ex essentia et esse, de quo inferius latior erit sermo.

Nono prob. Si sunt duo Dii, aut hoc nomen, *Deus*, de ipsis dicitur *aequivoce*, aut *univoce*. Si *primum*, non pertinet ad praesentem intentionem. Si *secundum*, aut eadem natura est in utroque secundum unum esse, aut secundum aliud et aliud. Si secundum

unum, ergo ipsi non erunt duo, quia duorum non est unum esse, si substantialiter distinguantur. Si secundum aliud et aliud, ergo neutrum erit sua quidditas, aut suum esse, cujus oppositum superius est ostensum (*c. 22*).

Circa illam propositionem: *duorum non est unum esse si substantialiter distinguantur*; intelligendum, quod aliqua substantialiter distingui, potest *dupliciter* intelligi. *Uno modo*, quia sunt duae substantiae; quarum una non est alia, quomodocumque sint substantiae. *Alio modo*, quia sunt totaliter secundum essentiam distinctae, ita quod nec essentia unius est essentia alterius, nec ambae sunt ejusdem essentiae partes. Propositio ergo S. Thomae est intelligenda *secundo modo*, non primo; quia materia et forma unius compositi, unum esse actualis existentiae habent, eo quod unam essentiam constituant, et tamen sunt duae substantiae. Sortes autem et Plato, non possunt habere unum esse, quia sunt essentiae diversae, unam numero essentiam non constituentes.

Circa illam conditionalem: *Si natura ipsorum, est secundum aliud et aliud esse; in ipsis neutrum erit sua quidditas, vel suum esse;* advertendum quod inducitur *consequens disiunctum*: quia si ponatur quidditatem ipsorum esse unam, esse vero illius quidditatis in istis duobus diversificari, sequitur quidditatem et esse realiter distingui. Et ideo, si unus illorum sit sua quidditas, oportet ut distinguatur ab esse, si vero sit suum esse, oportet ut a quidditate distinguatur: quia cum quidditas et esse, duo distincta ponantur, non potest unum suppositum utrique identificari. Sed si uni identificatur, oportet ut distinguatur ab altero.

Decimo prob. Ei quod est necesse esse, convenit necessitas essendi, inquantum habet esse hoc signatum, et particulare. Ergo necessitas essendi, pluribus convenire non potest. Ergo non possunt esse plures dii. Probatur *prima consequentia*: quia nihil eorum quae conveniunt huic signato, in quantum est hoc signatum, possibile est alii convenire. *Antecedens* etiam probatur. Si illud quod est necesse esse, non est hoc signatum, in quantum est necesse esse; ergo designatio sui esse non est necessaria ex se, sed ex alio dependet: sed unumquodque secundum quod est actu, est distinctum ab omnibus aliis, quod est esse hoc signatum; ergo necesse esse dependet ab alio quantum ad esse actu; sed hoc est contra rationem necesse; ergo etc.

Sed videtur quod S. Thomas propositum non probet.

Antecedens enim est: Ei quod est necesse esse, convenit necessitas essendi, in quantum habet esse hoc signatum. Probat autem istam: Illud quod est necesse esse, est hoc signatum, in quantum est necesse esse. Similiter, cum deberet subsumere: sed unumquodque secundum quod est hoc signatum, est actu; subsumit conversam, scilicet hanc: sed unumquodque secundum quod est actu, est distinctum. Ergo etc.

Respondetur, quod *ly*, inquantum, non specificat hoc loco rationem formalem, sed denotat fundamentum et concomitantiam: sicut si dicerem: Sortes inquantum hic homo, est in actu; sensus est: hunc hominem esse fundamentum existendi in actu, et quod esse in actu concomitatur hunc hominem, sive hominem signatum, non autem hominem in communi. Et ideo non refert ad hunc sensum dicere: Sortes inquantum est homo, est in actu; et dicere: Sortes inquantum est in actu, est hic homo.

Similiter ergo, cum se se concomitentur in eo quod est necesse esse, necessitas essendi et etiam hoc signatum; quia ipsum non habet necessitatem essendi sine hoc esse signato, non refert dicere: habet necessitatem essendi inquantum est hoc signatum; et est hoc signatum in quantum habet necessitatem essendi: esse enim hoc signatum, est fundamentum secundum quod sibi convenit, necessitas essendi.

Similiter dicitur de illis: unumquodque secundum quod est hoc aliquid, et distinctum, est in actu; et: unumquodque secundum quod est actu, est distinctum et hoc signatum. Utrobique enim denotatur ratio fundamentalis et concomitantia. Ideo ista propositio: Illud quod est necesse esse, non est hoc signatum inquantum est necesse esse; aequivalet huic: Illud quod est necesse esse non habet necessitatem essendi in quantum est hoc signatum.

Et similiter, affirmativa, affirmativae aequivalens est quantum ad veritatem. Unde ratio est haec: si necessitas essendi non convenit ei quod est necesse esse. inquantum est hoc signatum, designatio sui esse et particularitas, non est ex se necessaria, sed ab alio sibi convenit: quia tunc necessitas essendi ex se, non concomitatur ipsam designationem et determinationem naturae; hoc autem est impossibile, quia cum esse in actu concomitetur designationem et distinctionem ab aliis, si designatio convenit sibi ex alio, etiam esse actu convenit sibi ex alio.

Nec valet si dicatur, ut dicit Aureolus I, Sent., quod philosophi dicerent, ipsa necesse esse fore alterius speciei, et sic, admisso quod singularitas unius non conveniat alteri, per hoc non tollitur quin sint plura necesse esse: patet enim hoc non valere. Nam, cum illa conveniant in intentione necessitatis essendi, oporteret tunc, ut per aliquid superadditum illi intentioni, distinguerentur: ostensum est autem superius, in ratione octava, per tale additum ea distingui non posse.

Undecimo prob. Natura significata hoc nomine: *Deus*: est per se ipsam individuata in hoc *Deo*, alioquin in ipso esset compositio. Ergo impossibile est ut alteri conveniat, quia quod est individuationis principium, non potest pluribus commune esse.

Duodecimo prob. Natura divina non potest dividi neque per differentiam essentialem, neque per accidentalem, ut ostensum

est superius (*c. 23 et 24*), neque divisione materiae, quia non est in materia. Ergo non sunt plures dii. Patet *consequentia*, quia si essent plures, oporteret ut distinguerentur in hoc et in illo.

Tertiodecimo prob. Deus est esse abstractum. Ergo est tantum unus: quia esse abstractum est tantum unum, sicut si albedo esset separata esset tantum una, cum secundum se non habeat multiplicitatem nisi ex recipiente; sicut neque ejus est multiplex ratio sed una.

Quartodecimo prob. Esse proprium cujuslibet rei, est tantum unum. Sed Deus est esse suum. Ergo est tantum unus Deus.

(**Dubium 1^m**) Sed non videtur ista ratio concludere. Posito enim quod Sortes esset suum esse, non sequitur quod non sit aliquis homo nisi Sortes: sed tantum quod non sit aliquis alius Sortes; sic non sequitur in proposito, quod non sit alius Deus, sed quod non sit alius hic Deus.

Respondetur ex doctrina S. Thomae *de verit.*, *q. 2*, *a.*, *1*, quod ubi essentia alicujus est ipsum suum esse proprium, impossibile est ut eadem secundum eandem rationem alii conveniat, sicut impossibile est ut esse proprium unius rei sit in alia re. Et ideo, si humanitas esset in Sorte idem quod esse proprium Sortis, non solum non esset alius Sortes secundum rem, sed neque alius homo ejusdem rationis cum Sorte. Similiter ergo, si divinitas hujus Dei est eadem cum esse proprio ipsius, nullus poterit esse alius Deus ejusdem rationis cum ipso.

(**Dubium 2^m**) Sed non videtur per hoc dubitatio tolli. Nam quamvis esse Sortis esset idem cum sua humanitate, non sequitur quod humanitas ejusdem rationis non sit in alio, sed, quod haec humanitas non est in alio: sicut licet rationale in homine sit idem quod animal, et rationale sit proprium homini, non sequitur quod animalitas secundum eandem rationem genericam non sit in aliis, sed tantum quod animalitas, secundum quod est contracta ad hominem, non est in aliis animalibus.

Ad hujus evidentiam *considerandum* est, quod *esse*, ut superius diximus, non dicit naturam aliquam abstrahibilem et contrahibilem per differentias, sed dicit actum distinctissimum, et actualitatem omnium quae sunt in re: ita quod per idem esse Sortis, et Sortes, et homo, et animal, et substantia est in rerum natura; neque differt secundum rem in Sorte, esse Sortem, et esse hominem, et esse animal, si ista dicant actualem existentiam. Similiter in Deo, non differt esse Deum et esse hunc Deum. Ex hoc sequitur, quod si Sortes sit suum esse actualis existentiae, sicut Sortes essentialiter est homo, ita essentialiter est esse hominis; et sic ratio hominis in Sorte, est ratio actualis existentiae suae; et ideo sicut suum esse est sibi proprium, ita ratio hominis de ipso essentialiter dicta, est sibi propria; et consequenter, cum esse proprium Sortis: nulli alteri conveniat, nec ipsa ratio hominis, dicti de Sorte, alicui

alteri conveniet, et si aliquid aliud dicatur homo, hoc erit secundum aliam rationem. — Multo ergo magis, hoc est invenire in Deo, in quo natura non per aliquod additum, sed seipsa est individua. Nam si Deus hic, est suum esse proprium et in ipso non differt *Deus* et *esse Deum*, eadem erit ratio Dei, et ratio proprii sui esse. Ergo si suum esse est tantum unum et alteri non convenit, neque etiam ratio Dei, alteri poterit convenire, et sic non poterunt esse plures dii secundum eandem rationem, sive univoce.

Ad rationem ergo dicitur primo, quod imo sequeretur non solum, quod haec humanitas non esset ejusdem rationis in Sorte, et in aliis hominibus, quia esse Sortis non solum est esse hujus humanitatis, sed etiam est esse humanitatis simpliciter; et ideo si esse non communicatur, neque etiam humanitas, quae est eadem ipsi esse communicabiliter.

Ad instantiam dicitur, quod non est simile quod adducitur de differentia; quia differentia habet rationem actus contrahentis et limitantis, licet cum ipso genere materialiter identificetur: alia autem ratio est contracti, et alia contrahentis, et ideo non inconvenit rationem differentiae uni tantum speciei convenire, rationem vero generis, pluribus. Esse vero, non habet rationem actus contrahentis ad inferiora, sed simplicis actualitatis rei, quaecumque intima penetrantis; ideo si ipsa res et quidditas, sunt ipsum esse, non poterit una ratio quidditatis abstrahi ab ipso esse, ut illa sit communis, esse autem sit proprium; sed una erit ratio utriusque, et si esse non communicatur, nec ipsa quidditas communicari poterit.

Quintodecimo prob. Divina natura potissime habet esse. Ergo est maxime una; et sic in plura non dividitur. Probatur *consequentia*: quia secundum hunc modum res habet esse quo possidet unitatem, unde unumquodque suae divisioni pro posse repugnat, ne per hoc in non esse tendat.

Adverte, quod cum unum consequatur ens, tanquam propria passio, supra ipsum addens tantum indivisionem, quanto res perfectius ens fuerit, tanto oportet ut perfectiori modo sit unum. Et ideo, si aliquid fuerit maxime ens, oportet ut maxime sit unum, et maxime indivisum.

Sed occurrit **dubium.** Nam decem homines sunt perfectius ens quam unus homo, et tamen non sunt magis unum. Non ergo secundum modum essendi est modus unitatis.

Respondetur, quod decem homines non sunt perfectius ens, quam unus homo, sed multiplicius, et ideo non est magis unum, sed est plures habens unitates.

Sextodecimo prob. Quorumcumque in aliquo genere invenitur convenientia, oportet quod omnia ab aliquo uno dependeant; videmus enim in quolibet genere, inveniri unum quod est mensura aliorum, et sic multitudinem ab unitate procedere: sed omnia in

esse conveniunt; ergo oportet ut sit unum quod omnium entium principium sit.

Decimoseptimo prob. In quolibet principatu, ille qui praesidet unitatem desiderat, propter quod monarchia seu regnum, optimus est principatus, Similiter, multorum membrorum est unum caput, et sic a signo constat, ei cui debetur principatus, unitatem deberi. Ergo et Deo cui omnium convenit principatus, tanquam omnium causae, unitas est attribuenda.

Adverte, quod *semper per unum, si sapiens sit et bonus, melius universitas gubernatur quam per multos;* ut patet ex Aristotele *in politic.* et *12 metaph.* Ideo cum sapiens gubernator cupiat, quanto melius potest, suos subditos gubernare, desiderat ut solus sit in suo regimine, ne alii sibi sint aliqua ex parte impedimento. Varietas enim opinionum plurium gubernantium saepe numero confusionem parit, estque reipublicae non parvo detrimento. Propterea bene inquit S. Thomas, quod in quolibet principatu ille qui praesidet unitatem desiderat.

Confirmatur ultimo conclusio, auctoritate Deuteronomii (*VI, 4*) *Audi Israël: Dominus, Deus tuus, Dominus unus est*: Item, Exodi (*XX, 3*): *Non habebis deos alienos coram me*: Item ad Ephesios (*IV, 5*): *Unus Dominus, una fides;* etc.

Ex hac conclusione **triplex excluditur error.**

Primus fuit gentilium ponentium multitudinem deorum, omnibus substantiis sempiternis divinitatis nomen abscribentium, et praecipue ratione sapientiae, felicitatis et gubernationis; licet multi gentiles ponerent unum summum deum, omnium aliorum deorum principem sicut Borgona aut aliquem alium.

Addit autem S. Thomas, hanc consuetudinem loquendi, ut scilicet ratione sapientiae, felicitatis et gubernationis aliqui nominentur dii, in sacra Scriptura inveniri: ut patet in Psalm. (*LXXXV, 8*) cum dicitur: *Non est similis tibi in diis Domine*: et alibi: *Ego dixi: Dii estis* (*Ps. LXXXI, 6*), etc.

Adverte, quod non intendit S. Thomas per hoc asserere ipsas immateriales substantias deos proprie esse, sed mens ejus est, quod Scriptura quandoque quidem cum gentilibus, quantum ad nomen convenit, sed tamen illi, eas substantias deos proprie appellabant; Scriptura autem, eos deos participative tantum nominat.

Secundus error fuit Manichaeorum, ponentium duo prima principia, quorum alterum, alterius causa non sit: malorum, scilicet, omnium principium, et principium bonorum omnium.

Tertius error fuit Arianorum, ponentium Patrem et Filium duos deos esse.

Adverte, quod Arius, ut inferius *lib. 4, c. 32*, narratur, non posuit Filium Dei esse verum Deum, sed tantum per quandam similitudinis participationem prae caeteris creaturis. Sed tamen, licet non poneret expresse duos veros deos, ex sua tamen posi-

tione, addita veritate Scripturae, oportebat eum dicere Patrem et Filium esse duos veros deos. Nam cum ex sacra Scriptura habeatur Filium Dei, verum Deum esse, si huic veritati positio Arii addatur, Filium scilicet, secundum essentiam a Patre distingui, sequitur ut vere duo dii sint, et propter hoc subintulit S. Thomas: « quum tamen Filium verum Deum, auctoritatibus Scripturae credere cogantur ».

CAPUT XLIII.

QUOD DEUS EST INFINITUS.

Cum ostensum sit Deum esse unum, ostendit deinceps S. Thomas: **hunc unum Deum esse infinitum.**

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo* declarat *quale* infinitum et *quomodo* conveniat Deo. *Secundo* probat intentum.

Quantum ad primum, **duplicem distinctionem** ponit.

Prima est: Cum infinitum quantitatem consequatur, *duplex* autem sit *quantitas,* scilicet *corporalis* et *spiritualis; duplex* est *infinitum*: quoddam *secundum quantitatem corporalem,* quoddam *secundum quantitatem spiritualem.* Licet autem magnitudo spiritualis quantum ad *duo* attendatur, scilicet *quantum ad virtutem,* et *quantum ad naturae bonitatem* et completionem, dicitur enim aliquid magis aut minus album, secundum modum quo in eo sua albedo completur, et ex magnitudine actionis et factorum, magnitudo virtutis consideratur. Quia tamen, magnitudo virtutis, magnitudinem naturae et perfectionis consequatur, cum ex hoc quod aliquid est in actu sit activum, et idcirco secundum modum quo aliquid in suo actu completur, sit modus suae magnitudinis virtutis; ideo res spirituales absolute magnae dicuntur, secundum modum suae perfectionis, secundum illud Augustini: « *In his quae non mole magna sunt, hoc est majus esse quod est melius esse* ». (*De Trin. VI*, 9). Et sic absolute dicentur infinitae secundum modum suae perfectionis.

Secunda est: *Infinitum* dicitur *dupliciter,* scilicet, *privative* et *negative.* — Cum ergo dicitur *Deum esse infinitum, non* loquimur *de infinitate quantitatis corporalis,* quia non est infinitus secundum multitudinem, cum sit unus; nec secundum quantitatem continuam cum non sit corpus, *sed de infinitate quantitatis spiritualis* sive *perfectionis.* — Similiter, *non* accipitur *infinitum privative,* quia aliquid dicitur privative infinitum *ex eo quod natum est habere finem,* et sibi subtrahitur: propter quod est imperfectum, Deo autem imperfectio non convenit, sed *dicitur negative infinitus,*

quia est *summe perfectus*, et nullus est perfectionis suae terminus aut finis.

Advertendum, quod *infinitum privative* dicitur *propter remotionem formae*. Privatio enim dicit negationem formae debitae inesse; et ideo terminus qui excluditur per hujusmodi infinitum, habet rationem formae, ex qua res finita habet complementum suae mensurationis. Propterea, quod caret tali termino sibi debito, quod est esse infinitum privative, caret sua perfectione et forma: et propter hoc, tale infinitum quod etiam *1, p. q. 7, a. 1, 2*, dicitur *infinitum* se tenens *ex parte materiae*, imperfectum est.

Infinitum autem *negative*, in rebus spiritualibus, dicitur *propter remotionem susceptivi et materiae limitantis formam* ad aliquem gradum suae perfectionis: nam et formae amplitudo, per materiam et susceptivum limitatur; et quia forma non limitata ad aliquem suorum graduum, sed omnem suam habens perfectionem, est perfectior quam si sit ad particularem aliquem gradum limitata; ideo, tale infinitum, quod dicitur *infinitum* se tenens *ex parte formae*, est perfectissimum; aut *simpliciter*, si sit simpliciter infinitum; aut *in suo genere*, si sit infinitum in genere. Propter hoc volens ostendere S. Thomas quomodo sit Deus infinitus absque imperfectione, sive negative infinitus, inquit quod: *nullus est perfectionis suae terminus sed est summe perfectus*; idest, non est limitata sua perfectio ad aliquem perfectionis gradum, ita quod unam perfectionem habeat, et non aliam, sed omnem perfectionem, et omnem perfectionis modum in se habet eminenter.

Quantum ad secundum, **probatur conclusio.**

Primo. Deus non est in genere, sed perfectiones omnium generum continet, ut superius est ostensum, *(c. 25, 28)*. Ergo est infinitus. Probatur *consequentia*: quia omne finitum secundum suam naturam, ad generis alicujus rationem determinatur.

Adverte, quod cum praedicamenta, explicent omnes modos generales essendi entis finiti, nihil potest habere rationem entis finiti nisi ad aliquod genus praedicamentale pertineat. Et propterea inquit S. Thomas; *omne finitum secundum suam naturam, ad generis alicujus rationem pertinere*; quia oportet ut sub aliquo genere praedicamentali contineatur.

Secundo prob. Deus est actus nullo modo in alio existens; cum nec sit forma in materia, nec esse suum alicui formae vel naturae inhaereat, sed sit subsistens. Ergo est infinitus. Probatur *consequentia*: quia actus in nullo existens, nullo modo terminatur, ex eo in quo est, sicut si albedo per se existeret, non terminaretur sed haberet quidquid est de perfectione albedinis.

« *Omnis actus alteri inhaerens limitatur, ex eo in quo recipitur. Contraria Scoti argumenta solvuntur.* »

Circa istam propositionem: *Omnis actus alteri inhaerens, ter-*

minationem recipit ex eo in quo est ; **dubitatur.** Nam ut arguit Scotus I Sent., *dist., 2, q., 1,* omnis essentia finita, est finita in se ut praeintelligitur omni comparationi sui ad aliam essentiam. Ergo ex eo in quo recipitur non finitur forma et limitatur.

Similiter, contra hunc processum: Forma finitur per materiam. Ergo forma quae non est nata esse in materia est infinita; *arguit.*

Primo: quia sequeretur quod Angelus qui est a materia et susceptivo separatus, esset infinitus.

Secundo: quia committitur *fallacia consequentis.* Sicut enim non valet, ut habetur ex *3, physic.*, corpus finitur ad corpus; ergo si non est finitum ad corpus, est infinitum; nam tunc ultimum coelum esset infinitum: ita non valet: forma finitur per materiam, ergo si est separata a materia est infinita.

Ad hujus evidentiam, *considerandum primo*: quod cum *duo* possimus in forma considerare, scilicet *naturam specificam* et *esse* illi naturae debitum; cum dicimus formam limitari per materiam, non intelligimus de forma quantum ad ejus essentiam specificam, per suam enim propriam differentiam, est ad hanc speciem et ad hunc gradum entium limitata, non autem per materiam; sed intelligimus de forma quantum ad ejus essendi modum.

Sciendum secundo: quod forma in alio receptibilis sicut est ad determinatum gradum entium, et ad determinatam speciem limitata, ita habet esse determinatum in natura essendi simpliciter. Nam ita aliquod esse debetur albedini, inquantum albedo, quod aliud sibi non debetur; sed tamen, ipsum esse naturae tali debitum, latitudinem quandam essendi habet, secundum quod susceptivum formae diversimode disponi potest, et ipsa potest in diversis recipi; unde secundum hoc esse limitari potest, ut scilicet, non habeat totum et perfectum esse, suae naturae debitum, sed tamen aliquem ejus gradum numeralem habeat. Limitatur ergo forma per materiam, quia cum unumquodque recipiatur in altero per modum recipientis, idest, secundum illum modum, secundum quem susceptivum natum est illud recipere, oportet ut forma recepta in alio limitetur secundum capacitatem susceptivi, idest, ut non habeat esse sibi debitum, eo perfecto modo quo posset habere, sed tantum secundum susceptivi dispositionem et capacitatem.

Sed si forma esset ab omni susceptivo separata, nullam limitationem in esse sibi haberet, sed haberet esse perfectissimo modo secundum naturae suae conditionem; non limitata ad aliquem gradum essendi intra suam latitudinem, sed totum suum esse habens unite et perfectionaliter omnes gradus continens, secundum quos in suo susceptivo esse posset.

Ex quo sequitur, quod si natura ipsa, secundum se, gradum aliquem entium determinatum non dicit, si ab omni susceptivo sit separata, erit simpliciter infinita secundum perfectionem essendi, tanquam nullo modo limitata: sicut quia esse secundum se non

dicit aliquem determinatum gradum essendi, sed indistincte omnem essendi perfectionem includit, si sit per se subsistens, erit *simpliciter* infinitum, utpote ad nullum simpliciter essendi gradum determinatum. — Si autem natura ipsa dicat aliquem determinatum gradum entium, separata ab omni susceptivo, non erit simpliciter infinita, cum sibi aliquem determinatum gradum entium statuat ex sua ratione et quidditate; sed erit infinita *secundum quid*, idest, in suo genere, sive in sua specie, inquantum omnem perfectionem essendi, debitam suae naturae habet.

Sed decipiuntur qui S. Thomam impugnant, quia infinitatem formae accipiunt ad modum infiniti materialis et quantitativi et habentis ex ipso fine perfectionem; cum tamen non alia ratione dicatur *forma infinita*, quam *quia non contrahitur ad aliquem gradum suae naturae, sed omnem gradum sibi possibile convenire, habeat.*

Considerandum ulterius, quod cum dicimus, *formam per susceptivum limitari*, non intelligimus hoc, quasi materia, aliquid in forma per modum efficientis producat, sed quia forma ex hoc quod in susceptivo recipitur, accipit limitationem secundum susceptivi exigentiam; quod est, susceptivum limitare formam per modum *causae materialis, non* autem per modum *efficientis.*

Istis suppositis, dicitur **ad primum** Scoti: Quod forma finita secundum se, et non per respectum ad aliud, est finita formaliter et essentialiter, tanquam ad aliquem gradum entium determinata: non est tamen materialiter finita, tanquam ad aliquem gradum essendi, intra latitudinem sui esse limitata, nisi ex materia in qua recipitur: de qua finitione loquitur S. Thomas.

Ad secundum dicitur, quod Angelus est infinitus in genere, et *secundum quid*, ut patet ex dictis, *non* autem *simpliciter*; quia ex propria ratione dicit naturam in entibus determinatum gradum habentem.

Ad Tertium dicitur, quod esse inhaerens et esse finitum convertuntur; similiter, esse separatum et esse infinitum. Et quia in convertibilibus argui potest a destructione antecedentis ad destructionem consequentis, ideo in illis, fallacia consequentis, sic arguendo non committitur. Sed valet: si est inhaerens est finita; ergo si non est inhaerens non est finita, eo modo quo declaratum est.

Ad istantiam de corpore dicitur, quod non est ad propositum: quia corpus finitum non accipit limitationem ex eo quod ad aliud corpus terminatur, sed accidit sibi, secundum quod est finitum, quod sit aliud corpus ad quod terminetur. Forma autem accipit materialem et individualem terminationem ex ipso susceptivo, et sibi, secundum quod est taliter terminata, per se convenit in susceptivo esse. Unde non sunt convertibilia: corpus esse finitum,

et corpus ad aliud corpus terminari: sicut: formam esse in alio, et formam esse in sua specie finitam.

Tertio prob. Materia prima quae est potentia tantum, est infinita in sua potentialitate. Ergo Deus qui est tantum actus, est infinitus in sua actualitate. Probatur *consequentia:* quia cum potentia dicatur ad actum, sicut in unoquoque non potest actum excedere, ita nec simpliciter.

Circa istam propositionem: *potentia non potest actum excedere in unoquoque;* **dubitatur.** Materia quae est sub forma ignis, est etiam in potentia ad formam aquae: ergo potentia in igne, excedit actum.

Respondetur quod *dupliciter* loqui possumus de potentia ad aliquem actum. *Uno modo materialiter*, quantum scilicet ad id cui convenit ratio potentiae. *Alio modo formaliter*, inquantum scilicet est potentia hunc actum respiciens. Si *primo modo* accipiatur, sic non est inconveniens potentiam excedere actum quem habet, ut argumentum probat. Si autem *secundo modo*, sic potentia non potest excedere actum quem respicit. Potentia enim ad formam ignis, dicit habitudinem ad formam ignis; impossibile autem est ut potentia ignis, ut formae ignis receptiva, alterius formae receptiva sit: etsi enim materia ignis, sit receptiva formae aquae, non est tamen ejus receptiva ut potentia ad formam ignis, sed ut potentia ad formam aquae. Potentia enim ad formam ignis, dicit habitudinem tantum ad formam ignis, si formaliter sumatur. Propositio ergo S. Thomae intelligitur formaliter, non materialiter ut objectio procedebat.

Quarto prob. Deus est actus purus absque permixtione ullius potentiae. Ergo est infinitus. Probatur *consequentia*: quia quanto actus est minus permixtus potentiae, tanto perfectior est: et ille qui habet potentiam admixtam, habet terminum suae perfectionis: qui autem non habet, nullum terminum perfectionis habet.

Adverte, quod actus qui est in potentia ad alium actum, qui hoc loco dicitur habere potentiam admixtam, de necessitate, aliqua perfectione caret; quia si non careret aliqua perfectione, non esset in potentia ad ipsam: nihil enim est in potentia ad id quod habet: et idcirco non est universaliter perfectus, sed ita habet unam perfectionem, quod non aliam: et hoc est habere terminum suae perfectionis. Actus autem cui nulla permiscetur potentia, nulla caret perfectione secundum se, sed est ipsum esse subsistens; quia omne quod non est esse, est ad ipsum ex natura sua in potentia, tanquam ad id quod est extra rei quidditatem; ideo nullum habet terminum perfectionis, sed est universaliter perfectus.

Quinto prob. Si esse alicujus est finitum, oportet quod limitetur, vel per aliquam causam ejus, vel per susceptivum; quia ipsum esse secundum se est infinitum, tanquam ab infinitis, et modis

infinitis participabile. Sed esse Dei nullam habet causam nullumque susceptivum, cum Deus sit suum esse. Ergo non est finitum.

Adverte, quod licet *duos modos* limitationis esse, S. Thomas tangat: scilicet, ex *causa productiva* et ex *susceptivo*, tamen unus ad alium de necessitate consequitur. Nam si in aliquo recipiatur, oportet ut ab aliqua causa producatur, cum nihil se ipsum de non esse ad esse producat. Similiter, si habet causam productivam, oportet quod ejus sit aliquod susceptivum: quia esse, ut superius ostendimus, non est hoc finitum et determinatum, nisi quia est hujus, aut actu, aut aptitudine et proportione.

Sexto prob. Deo non potest cogitari aliquid melius et perfectius. Ergo est infinitus. Probatur *antecedens*. Tanto aliquid est perfectius, secundum aliquam perfectionem, quanto illam melius pleniusque participat: Sed non potest plenius participari, quam ut per suam essentiam sit tale, sicut Deus est ipsa bonitas et ipsum esse. Ergo etc.

(**Dubium**). Sed videtur illa consequentia non valere: Deo nihil potest cogitari perfectius: ergo est infinitus. Imo, magis sequitur: ergo est finitus. Quia infinitum est, cujus quantitatem accipientibus semper est aliud accipere.

Respondetur, quod consequentia bona est et necessaria, et proportionaliter ad quantitatem infinitam tenet. Licet enim infinitum sit tale in se, quod quantitate quacumque finita ejus accepta, semper remanet aliquid accipiendum, infinito tamen, majus quantum cogitari non potest, eo modo quo est infinitum; et si aliquo quanto, majus quantum potest cogitari, illud non est infinitum, sed finitum, cum possit excedi. Simili modo, infinitum secundum perfectionem tale est, quod accepto quocumque modo finito in ipso, secundum considerationem intellectus nostri, semper remanet alius modus accipiendus, nihil tamen ipso potest perfectius cogitari; imo, si aliquo aliud perfectius potest cogitari, illud est finitae perfectionis, utpote potens a perfectiori excedi.

Septimo prob. Intellectus noster intelligendo in infinitum extenditur; quod hoc signo patet, quia quacumque quantitate finita data, potest majorem in infinitum excogitare. Ergo oportet esse aliquam naturam intelligibilem infinitam, quam oportet esse rerum maximam. Probatur *consequentia*: quia alioquin frustra esset haec ordinatio intellectus ad infinitum.

(**Dubium**). Sed non videtur ista ratio concludere propter *duo*.

Primo, quia intellectus multa falsa et impossibilia potest concipere.

Secundo, quia non datur intellectui ordinatio ad apprehendendum aliquod intelligibile infinitum, licet habeat inclinationem ad intelligendum, sive excogitandum aliquod majus, quocumque finito dato, divisim in infinitum.

Ad hujus evidentiam *sciendum*, quod ordinatio haec intellectus

ad infinita, nihil aliud est quam virtus intellectus ad cognitionem rei infinitae: quam ex signo hoc convincitur datam intellectui, quod quocunque finito, majus excogitat in infinitum; quasi natura ipsius intellectus impellente ad inquisitionem alicujus intelligibilis infiniti: propter quod non quiescit intellectus inquisitio, quousque ad intelligibile infinitum pervenerit.

Unde, **ad primum** dicitur, quod licet intellectus aliquando impossibilia excogitet, habet tamen inclinationem ad intelligibile infinitum, et ideo nisi illud inveniret, frustra data esset sibi naturalis haec inclinatio.

Similiter **ad secundum,** *negatur antecedens*, imo, ex modo cogitandi in infinitum, persuadetur quod habeat inclinationem ad perveniendum ad aliquod intelligibile infinitum. Verumtamen, istam rationem persuasivam puto, non demonstrativam.

Octavo prob. Non potest intellectus noster cogitare aliquid majus Deo. Ergo est infinitus. Patet *consequentia*: quia quolibet finito, potest intellectus, majus cogitare. Probatur *antecedens*: quia effectus non potest extendi ultra suam causam; intellectus autem est effectus Dei.

Sciendum, quod cum effectus sit quaedam causae similitudo, non potest majoris virtutis esse sua causa, ut superius est ostensum: sed hoc est intelligendum proportionaliter secundum modum effectus. Nam aliqui effectus a sua causa accipiunt virtutem alia producendi secundum esse naturale, aliqua vero secundum esse conceptuale non secundum esse naturale, quemadmodum est intellectus speculativus. Sic ergo, effectus non potest per virtutem quam accipit a sua causa, producere effectum in esse naturae, sua causa perfectiorem: ita, nec intellectus potest in esse conceptuali producere aliquid sua causa praestantius. Quod est dictum: *non potest aliquid praestantius sua causa cogitare.* Si ergo Deus, intellectus nostri est causa, sequitur quod nihil potest majus aut perfectius Deo cogitare.

Nono prob. Virtus Dei est infinita. Ergo ejus essentia. *Antecedens* probatur: quia movet tempore infinito. *Consequens* vero probatur: quia virtus nominat principium actionis; unumquodque autem agit per formam suam quae est essentia, vel pars essentiae.

Si dicatur quod haec ratio supponit aeternitatem motus quam Theologi non ponunt.

Dicitur, quod procedit quidem ex aeternitate mundi, sed tamen infinitas virtutis magis etiam confirmatur non posita aeternitate mundi. Tanto enim virtuosius est agens in agendo, quanto potentiam magis ab actu remotam reducit in actum; sicut majori virtute opus est ad calefaciendum aquam quam aërem, sed quod omnino non est, infinite distat ab actu: ergo si mundus factus est postquam omnino non fuit, factoris virtus est infinita.

Licet autem haec ratio ex aeternitate mundi non sumatur, valet tamen etiam secundum ponentes mundi aeternitatem, cum

ponerent Deum aeternum, mundi sempiterni causam existere, sicut pes ab aeterno fuisset causa vestigii, si ab aeterno fuisset impressus in pulvere. Sive enim ab aeterno, sive ex tempore sit productus mundus, nihil est in re quod non sit a Deo productum, et sic productus est nulla praesupposita materia; ex quo aliter formatur ratio: Proportio virtutis activae accipitur secundum proportionem potentiae passivae ad actum: quia quanto potentia passiva magis elongata ab actu praeintelligitur, vel praeexistit, tanto a majori virtute in actum reducitur. Ergo cum virtus finita requirat aliquam potentiam materiae, illa quae non requirit materiam, est infinita.

Circa illam propositionem: *Unumquodque agit per formam suam quae est essentia vel pars essentiae*; advertendum, quod intelligitur de primo principio formali, non autem de proximo: quia ut inquit S. Thomas *1, p., q., 77, a. 1,* in creaturis, substantia non est proximum principium actionis sed forma accidentalis quae rationem potentiae habet. Similiter, cum dicitur, virtus nominat principium actionis; accipitur indistincte ut fit extensio ad primum et ad proximum principium. In creaturis enim, virtus ut nominat principium proximum, non est rei substantia, sed accidens rei substantiam concomitans, ut autem nominat principium primum est substantia. Sed quia in Deo, primum formale principium et proximum, non distinguuntur, cum sua virtus et sua operatio sint sua substantia, ideo in ipso universaliter verum est, quod virtus Dei est ejus essentia.

« *De distantia non entis omnino, ab ente, atque de proportione agentis ex omnino non ente, ad agens ex aliquo ente, unde infinitas Dei arguitur, et de contrariis Scoti argumentis.* »

Ad primam rationis formam qua probatur virtutem Dei esse infinitam, quia ex nulla potentia produxit mundum, Scotus IV. Sent. *dist., 1, q., 1, negat minorem.* Quando enim extrema sunt immediata, tanta praecisa est eorum distantia, quantum est extremum alterum majus: sicut si produceretur suprema creatura possibilis produci, adhuc inter ipsam et Deum esset infinita distantia, quia Deus est infinitus, illa vero finita esset; distantia autem affirmationis et negationis entis et non entis creati, est immediata, et actus creatus non est infinitus sed finitus: ergo distantia inter illa non est infinita sed finita.

Ad secundam formam inquit, quod quamvis distantia nullius potentiae ad actum, nullam proportionem habeat ad distantiam quae est alicujus potentiae ad actum, ex hoc non sequitur quod virtus quae potest super istam, sit improportionabilis virtuti quae potest super illam; quia positivum non est improportionabile alteri positivo, nisi propter infinitatem in altero: in illis autem distantiis non est proportio, quia altera non habuit aliquam quantitatem, secundum quam potuit proportionari, eo quod sit distantia non entis ab ente.

Pro responsione ad ista, et confirmatione rationis S. Thomae *sciendum (primo)*, ex doctrina ejus, *4, sent., dist., 5, q., 1, a., 3,* quod *duplex* est distantia infinita. Quaedam est *simpliciter* infinita, quando scilicet, ex parte utriusque extremi est infinita: hoc autem est quando utrumque extremum est infinitum. Quaedam vero est *secundum quid* infinita, et est, quando ex parte unius extremi tantum est infinita. Cum enim tantum distet aliquid ab uno oppositorum, quantum accedit ad alterum, si accedat aliquid ad oppositum extremum ut illud habeat infinite, necesse est ut altero distet infinite; si autem participet opposito finite, ab altero finite tantum distabit. Inter ens ergo, et non ens omnino, non est distantia infinita *simpliciter*, nisi illud ens sit infinitum: et quia nullum ens creatum est infinitum, ideo distantia entis creati ad non ens, non est simpliciter infinita; immo est finita ex parte ipsius entis, quia ens perfectius isto ente creato, magis a non ente distat quam hoc ens. Est tamen ex parte non entis ipsa distantia infinita, eo quod a quocumque nihil magis distet quam non ens. Unde distantia non entis omnino, ab ente, non est proportionabilis distantiae alicujus entis ab alio, alioquin posset dari distantia unius entis ab alio, major quam sit distantia non entis omnino, secundum modum processus Aristotelis *4* et *8, physic. Inter ens ergo et non ens est distantia secundum quid infinita.*

Sciendum secundo, quod ista distantia *secundum quid* infinita, utpote ex parte non entis tantum, requirit virtutem infinitam, cum virtus activa proportionetur distantiae potentiae ab actu secundum proportionalitatem, hoc inquam modo, quod qualis est proportio distantiae unius ab actu, ad aliam distantiam, talis est proportio virtutum activarum inter se: quia ut inquit S. Thomas hic: *tanto unumquodque agens est virtuosius, et aliud agens excedens, quanto potentiam magis remotam ab actu, in actum reducit.* Sed distantia non entis omnino, ad ens, nullam habet proportionem ad distantiam quae est inter duo entia, alias esset invenire aliquam distantiam entis ad ens, aequalem distantiae non entis ab ente. Ergo virtus quae operatur ex non ente omnino, nullam habet proportionem ad virtutem quae operatur ex ente praesupposito. Ergo est infinita, Patet *consequentia*: quia potentia activa talis, dicitur improportionata quia excedit omnem potentiam finitam, sicut illa distantia quae est inter ens et non ens, dicitur improportionata distantiae omni quae est inter entia; quia omni distantia quae est inter entia major est. Potentia autem excedens omnem potentiam finitam est infinita.

Sic ergo patet responsionem S. Thomae efficacem esse, nec solutionem Scoti esse sufficientem unde:

Ad primum dicitur, quod utique ex parte entis creati, illa distantia non est infinita, ut ratio probat, est tamen infinita ex parte non entis ut diximus: cum nihil ab ente magis distare possit quam omnino non ens. Et haec infinitas distantiae, arguit infi-

nitatem virtutis, cum proportionentur virtutes elongationibus potentiarum ab actu.

Responsio etiam **ad secundam** formam rationis nulla est, negat enim istam consequentiam: distantiae istae sunt improportionales, ergo et virtutes; cum tamen ostenderimus ipsam esse necessariam, quia qualis est proportio istarum distantiarum, talis est ipsarum virtutum, quia quanto una distantia magis excedit aliam, tanto una virtus magis aliam excedit, eo quod major distantia majorem virtutem requirat.

Sed, adhuc probari potest ex processu quo Aristoteles *4, physic., text., 72, 73,* probat motum factum in vacuo nullam proportionem habere ad motum factum in pleno. Si enim virtus agens, ex nulla omnino praesupposita potentia, proportionatur ei quae agit ex materia praesupposita, non obstante distantiarum improportione, detur gratia exempli, quod sit in duplo major, tunc sumo aliam virtutem quae agat ex materia in duplo magis indisposita, quam sit materia ex qua agit alia virtus: ergo ipsa erit in duplo major illa. Sed in eadem proportione se habebat ad ipsam virtus agens ex nulla omnino praesupposita materia; ergo virtus producens ex aliqua materia est aequalis potentiae agenti ex praesupposita materia. Sed hoc est inconveniens, quia per experientiam patet, quanto aliquid magis elongatur ab actu tanto majorem potentiam requirere. Ergo etc.

Advertendum autem circa illam propositionem S. Thomae: *Quanto potentia passiva major praeexistit aut praeintelligitur, tanto a majori virtute activa in actum completur;* quod potentiam passivam majorem esse, *dupliciter* intelligi potest. *Uno modo,* quia magis elongatur ab actu. *Alio modo,* quia magis disposita est ad susceptionem actus, eo modo quo dicimus in ligno aut aere esse majorem potentiam ad statuam quam in aqua. *Primo modo,* potentia dicitur, *simpliciter major* potentia, quia scilicet, minus habet de actu. *Secundo modo,* dicitur *major in ordine ad actum,* quia capacior est actus et magis ad ipsum disposita. Propositio ergo S. Thomae intelligitur de potentia majori *primo modo,* non autem secundo modo: difficilius enim est ex aqua facere statuam, et majorem virtutem requirit, quam ex ligno aut cupro.

Decimo prob. Diuturnitas Dei est infinita. Ergo et Deus est infinitus. Probatur *consequentia*: quia res tanto est diuturnior, quanto ejus causa est efficacior; si ergo diuturnitas Dei est infinita, cum causam non habeat nisi seipsum, ipse erit infinitus.

Advertendum, cum dicitur Deum non habere aliam causam nisi seipsum, quod hoc non ideo dicitur, quasi ipse suum esse producat, hoc enim est impossibile; sed quia sua substantia est sibi ratio essendi, et non oportet ponere aliam causam ejus productivam.

Circa istam propositionem: *unaquaeque res tanto est diuturnior*

quanto ejus causa est efficacior; **dubium** occurrit. Videtur enim contrariari ei quod superius (*c. 20*) dixit S. Thomas: ibi enim voluit quod quia esse invariabile, non habet aliquam extensionem quantitatis, ideo duratio infinita ipsius, infinitam virtutem non requirit, quia non refert quod per illam virtutem aliquid duret tempore infinito vel finito. Ergo major diuturnitas in esse invariabili, non exigit majorem et efficaciorem virtutem; cujus oppositum hic dicitur.

Ad hoc, *dicitur primo*, quod nulla est contradictio in dictis S. Thomae: quia hic loquitur de virtute causae *effectivae* diuturnitatis, talis enim est infinita, si durationem infinitam causet; superius autem loquebatur de virtute causae *formalis* esse rei, quam non oportet esse infinitam si causet esse perpetuum. Patet hoc ex doctrina S. Thomae *12, metaph., lect., 6*. et in *Qq. de anima a., 14, ad 4.*

Dicitur secundo, quod ratio hujus diversitatis est, quia esse comparatur ad formam sicut ipsam per se consequens; quod autem aliquid per se consequens rem semper ei insit, non arguit ejus infinitatem. Sicut quod dualitas semper sit par, non arguit ipsam esse infinitam. Ad causam autem efficientem comparatur sicut effectus ab ejus virtute productus; effectus autem causae efficientis tanto durabilior est, caeteris paribus, quanto virtus agentis fuerit efficacior. Videmus enim, quod tanto est durabilior caliditas in aqua, quanto ab efficaciore virtute ignis fuerit introducta: unde licet duratio temporis, per accidens se habeat ad esse substantiale, ad ipsam tamen virtutem agentis, se habet per se tanquam effectus conditio.

Dicitur tertio, quod sicut res diuturnior est, cujus causa efficiens est efficacior in agendo, ita si aliqua res careat causa efficiente propter suam perfectionem, tanto perfectior erit in se, quanto fuerit diuturnior; quia sua diuturnitas non provenit ab alio, sed tantum a perfectione naturae propriae. Ideo bene infert S. Thomas, quod quia diuturnitas Dei est infinita, et ipse sibi suae diuturnitatis est causa, *negative*, idest, non habet diuturnitatem ab alio, sed ipse est sua infinita duratio ejus, virtus et perfectio est infinita.

Confirmatur ultimo, auctoritate Psalmistae: *Magnus Dominus et laudabilis nimis, magnitudinis ejus non et finis.* (Ps. *CXLIV. 3.*). Auctoritate etiam antiquorum philosophorum (Democritus et Anaxagora) qui ab ipsa veritate coacti, posuerunt primum principium esse infinitum, licet errarent in ponendo ipsum principium esse corpus.

CAPUT XLIV.

QUOD DEUS EST INTELLIGENS.

Postquam determinavit S. Thomas de perfectionibus divinis ad *naturam* pertinentibus, nunc de iis quae pertinent ad *operationem* determinat.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo* enim determinat de perfectionibus, ex quibus cognoscitur aliquid esse vivens. *Secundo*, de ipsa vita *(c. 97).*

Circa *primum, duo* facit. *Primo* agit de ipsis perfectionibus. *Secundo* de passionibus et virtutibus ad illas perfectiones pertinentibus *(c. 88.)*

Circa *primum, duo* facit. *Primo*, agit de perfectione quae est intellectus. *Secundo* de perfectione quae est (voluntas *(c. 72)*.

Circa *primum, duo* facit. *Primo*, agit de cognitione divina ex parte intelligentis. *Secundo*, ex parte objecti cogniti *(c. 47)*.

Circa *primum, duo* facit. *Primo*, agit de ipsa cognitione secundum se. *Secundo*, de ipsa ex parte medii cognoscendi.

Circa *primum*, **duo** facit. **Primo,** ostendit quod Deus est intelligens. **Secundo,** quod est suum intelligere (*cap. seq.*)

Probatur ergo primo, quod **Deus est intelligens,** et:

Arguit primo, supposito quod oporteat devenire ad unum primum movens seipsum ut Aristoteles deducit (*metaph. 12, text. comm. 36)*. Deus est primum appetibile ut primum intellectum, a primo movente seipsum. Ergo est intelligens. — Probatur *consequentia*: quia appetens ipsum fit intelligens actu per hoc, quod ei tanquam intelligibili unitur: cum enim ipsum sit intellectum, oportet ut appetens sit intelligens. *Antecedens* quoque probatur sic: Movens seipsum, scilicet motu locali, movet se per appetitum et apprehensionem, quia huiusmodi sola habent in seipsis moveri et non moveri: ergo pars movens est appetens et apprehendens: sed appetens et apprehendens, est movens motum: appetibile autem movens non motum: Ergo primum movens omnino non motum, qui est Deus, comparatur ad partem moventem sicut appetibile; non autem sicut appetibile sensuali appetitu, quia ille non est boni simpliciter, sed hujus particularis boni ad hic et nunc determinati: primum autem movens oportet esse bonum simpliciter, cum bonum et appetibile simpliciter, sit prius bono ut hic et nunc. Ergo primum movens est primum appetibile et intellectum.

Circa illam propositionem: *ea quae seipsa movent, habent in seipsis moveri et non moveri*; quae est Aristotelis 8, *physic, text.*

com. 40 et quam intendit hic S. Thomas, notandum ex doctrina ejus, *de verit, q. 24, a. 2*, quod potentia motiva in brutis, *dupliciter* potest considerari. *Uno modo*, secundum se et absolute. *Alio modo*, in ordine ad judicium quo applicatur potentia motiva ad motum. Similiter, actio ipsius bruti potest et secundum se considerari, et in ordine ad judicium a quo provenit. Si *primo modo* consideretur potentia motiva et actio bruti, sic non magis determinantur ad unum quam ad alterum; in quo a rebus naturalibus differunt quae habent formas ad unum determinatas et idem semper agentes secundum se. Et ad hunc sensum intelligit Philosophus et S. Thomas, omnia quae seipsa movent, habere in seipsis moveri et non moveri. Si autem *secundo modo* considerentur, sic sunt determinata ad unum, quia semper judicium sequuntur, et ipsum judicium est ipsis a natura determinatum: sicut ovis videns lupum naturaliter judicat esse fugiendum; et sic non est in ipsis moveri et non moveri, sed hoc tantum habentis rationem est, cui non est judicium a natura determinatum.

« *Utrum appetibile moveat tantum per modum causae finalis, vel etiam per modum causae efficientis.* »

Circa istam propositionem: *Appetens et apprehendens, est motum: appetibile autem et apprehensum est movens non motum;* adverte, quod quidam Thomistarum, (*Cajetanus super c. 6. 3, de enim.*) tenent hanc propositionem, quae est Aristotelis, *3 de anim., text. 53*, intelligi de movente per modum *causae efficientis* volentes, appetibile concurrere ad actum appetitus per modum efficientis formalis et rationis agendi quantum *ad specificationem* actus, non autem quantum *ad exercitium*, separate tamen, secundum rem, ab ipso appetitu, non autem solum per modum *causae finalis.*

Probant autem hoc **1.**° Quia aliter Aristoteles aequivocasset de movente. *3. de anim, com. 53* et *12 metaph. com. 36 37*, ordinem moventium reducens ad unum moventem non motum, scilicet appetibile. Nam cum intenderet reducere ad unum movens effective, si appetibile esset movens tantum per modum finis, fieret transitus a fine ad efficientem.

2°. quia Averroes, *12 metaph. com. 36,* inquit, quod appetibile movet appetitum in duplici genere causae; scilicet *effective* secundum quod est apprehensum, et *finaliter* secundum quod est extra animam.

3°. Cum in appetitione *duo* sint: *exercitium* scilicet ejus, et *specificatio,* oportet ipsius specificationis sicut et exercitii, dare aliquam causam effectivam: haec autem non potest esse sola voluntas, quia sic omnes ejus actus, essent ejusdem speciei, sicut omnes actiones a calore. Ergo erit ipsum objectum quod est appetibile.

4°. Quia tunc voluntas non esset potentia passiva, cujus

oppositum tenet S. Thomas *1, p., q. 80, a. 2,* de ratione enim potentiae passivae est ut a suo objecto effective moveatur, ut patet *de verit., q. 16, a. 1, ad 13.*

5°. Subsistentia adjuncta alicui causae, non variat causalitatem illius, de uno genere causandi in aliud; sed Verbum subsistens causat per modum efficientis ipsum amorem, ut vult S. Thomas, immo et fides: ergo et verbum cordis nostri non subsistens: sed verbum cordis nostri nihil aliud est quam objectum apprehensum; ergo etc.

6°. Si hoc non esset, sed diceremus appetitum seipsum movere ad praesentiam appetibilis, nulla erit efficax via ad probandum aliquid pati ab alio: dicemus enim de intellectu respectu intelligibilis, de sensu respectu sensibilis, et de ligno respectu comburentis quod non patiuntur, sed quod ad praesentiam illorum seipsa movent.

Alii tenent, appetibile nullo modo moveri per modum efficientis aut totalis aut partialis, sed tantum per modum causae finalis, ut tenet Capreolus *2, sent., dist., 24 et 25.*

Licet autem utraque opinio sustentari possit, habeatque utraque doctissimos defensores et utraque videatur ex verbis S. Thomae haberi: *primo,* ex eo quod ponit appetitum esse potentiam passivam: *secundo* vero, ex eo quod in *1, p., q. 82, a. 4* et *1, 2^ae^, q. 9, a. 1,* et *de verit., q. 22, a. 12* et ubique tenere videtur, quod appetibile et intellectum movet per modum finis, ponitque inter intellectum et voluntatem diversum modum motionis, volens intellectum movere voluntatem dumtaxat per modum finis, dum illi appetibile proponit, voluntatem autem movere intellectum, per modum efficientis; videtur tamen mihi media via incedendum esse. Nam, appetibile sive finis, *dupliciter* comparari potest ad voluntatem. *Uno modo,* respectu illius actus quo vult finem. *Alio modo,* respectu illius actus quo vult ea quae ordinantur ad finem.

Dico igitur **duo. — Primum** est, quod si finis comparetur ad voluntatem, respectu illius actus quo vult finem, non movet voluntatem effective proprie, tanquam videlicet forma quae sit principium elicitivum volitionis, sed movet tantum formaliter per modum formae specificantis operationem, extra potentiam operantem existentis.

Alterum est, quod si finis comparetur ad voluntatem, respectu valitionis eorum quae sunt ad finem, finis movet voluntatem per modum efficientis, tanquam ratio agendi.

Ad evidentiam primi dicti. *Sciendum primo,* quod licet hoc quod dicimus *movere,* proprie apud nos significet actum et causalitatem efficientis, quia illa manifestior est causalitatibus aliarum causarum, extensum tamen est hoc vocabulum etiam ad significandum causalitatem finis et formae; unde dicitur, finis *metaphorice* movere, et per similitudinem. Quia sicut agens, effectum

ad sui similitudinem trahit, ita appetibile ad se trahit voluntatem: licet in efficiente, illud sit per impressionem alicujus formae aut motus; in appetibili autem et fine, non sit per impressionem alicujus in voluntate, sed tantum per determinationem et specificationem actus ipsius voluntatis; dum ipse actus voluntatis ita terminatur ad hoc appetibile, ex eo quod est apprehensum, quod non ad aliud. Unde nihil est aliud, voluntatem a fine moveri, quantum ad ipsius finis volitionem, quam ipsam inclinari in finem, ex apprehensione ipsius finis. Ex quo etiam sequitur, quod *metaphorice*, secundum hanc considerationem, ipsa potentia voluntatis dicitur passiva, et ipsum appetibile dicitur activum *metaphorice*, ut illa dicatur passiva, quia est indifferens ad hoc vel illud obiectum, et ab illo potest aliquo modo trahi; et illud activum, quia voluntatem ad se trahit, tanquam ipsius volitionis formale specificativum.

Sciendum secundo, quod cum finis et appetibile, sit voluntati ratio movendi; quia est illud cujus amore, sive propter quod voluntas agit et movet, rationem autem agendi oporteat esse in agente, necesse est (ut dicitur *de verit.*, ubi supra *q. 22, a. 12),* quod appetibile sit in appetente, non quidem secundum esse naturale, sed secundum esse intentionale, ita quod esse intentionale, sit conditio finis ut est movendi ratio, et ut est formale specificativum actus voluntatis: propter quod dicitur, quod finis movet agentem secundum quod est in intentione: quia videlicet esse conditionale ejus, est conditio ipsius requisita ad hoc, ut moveat tam formaliter quam sicut ratio agendi; sicut ad hoc ut calor sit igni ratio calefaciendi, et ad hoc ut ipsum faciat formaliter calidum, oportet ut sit in igne.

Sed tamen cavendum, ne existimetur per hoc, oportere voluntatem ipsam suum objectum cognoscere, ad hoc ut in illud inclinetur, et praesertim quia saepenumero dicit S. Thomas intellectum movere voluntatem, in quantum sibi suum objectum proponit; hoc enim verum non est cum appetitus animalis non sit potentia cognoscitiva. Sed cum voluntas in eadem essentia animae, cum intellectu radicetur, et voluntas ipsa non sit proprie volens et appetens , sed homo per voluntatem in appetibile inclinetur, oportet quidem, ut ab appetente, appetibile cognoscatur ad hoc ut ejus operatio specificetur, non tamen ab ipsa voluntate. Idcirco, intellectum proponere objectum voluntati et praesentare, non est illi cognoscendum objicere, sed illum in tali conditione ponere, ut in eo qui habet tale appetibile, secundum esse intentionale, sequatur inclinatio voluntatis ad esse naturale appetibilis, appetenti per tale esse intentionale repraesentatum.

Sciendum tertio, quod species actus specificati, non distinguitur realiter a substantia et natura ipsius actus, sed tantum secundum rationem. Non enim entitas calefactionis distinguitur a specie calefactionis, sed una et eadem res, est actio ipsa et calefactio. Propter

hoc non oportet quaerere particularem causam efficientem specificationis distinctam a causa efficiente substantiae et entitatis; alioquin sicut substantiae attribuitur causa efficiens simpliciter ipsius productiva, tanquam id quod agit, non tantum tanquam ratio producendi, ita et specificationis oporteret aliam causam, non tantum quae esset ratio agendi, sed quae esset agens, ponere. Id ergo quod est causa substantiae actus per modum efficientis, est etiam causa speciei effective; sed causa formalis a qua est species, est id quod est ratio ut sit talis actus: sicut causa motus sursum, et quantum ad substantiam, et quantum ad speciem motus per modum efficientis, est movens ipsum qui non causat motum indeterminatum sed specificatum: causa autem formalis, a qua formaliter est motus sursum, est ipse terminus motus: ita quod movens ideo causat motum sic specificatum, quia movet mobile ad locum sursum.

Similiter ergo, motus appetitus circa finem, non oportet quaerere, quantum ad ejus specificationem, causa efficientem aliam ab ipso appetitu, sed appetitus ipse est causa actus specificati. Ratio autem formalis, a qua formaliter habet ipse actus, ut sit talis actus, et ipse appetitus ut actum sic specificatum producat, est ipsum appetibile existens in appetente intelligibiliter. Sic ergo, in volitione finis, appetibile movet appetitum, quantum ad specificationem actus, quia est ratio et forma unde formaliter habet quod actus ejus sit talis, non autem effective concurrit ad ipsum actum per modum elicientis operationem. — Ad hunc ergo sensum intendit S. Thomas; appetibile movere voluntatem per modum finis, quantum ad ipsius appetibilis et finis volitionem; quia videlicet, est forma a qua talis volitio specificatur.

Ad evidentiam vero **secundi dicti**, considerandum est, quod voluntas non tantum est proprii actus causa, sed etiam motus extrinseci per quem finis acquiritur: sed in tali causalitate, ipsa voluntas se habet sicut agens, finis autem se habet sicut ratio agendi: sicut in calefactione, substantia ignis se habet ut calefaciens, calor autem sicut ratio calefaciendi; et quia voluntas nihil extrinsece causat nisi mediante actu volendi, ideo dum causat motum ordinatum ad finis ass cutionem, causat etiam in se volitionem ipsius motus, qua med ante causat motum. Ideo, sicut finis est voluntati ratio causand motum, in quantum non causat motum nisi propter finis assecutionem, ita est ipsi voluntati ratio causandi volitionem in se illius motus qui ordinatur ad finem. Ideo enim vult motum ipsum, quia vult finem per ipsum acquirendum. — Unde, finis ut volitus, concurrit active, tanquam ratio agendi, ad volitiones ejus quod est ad finem. Nam voluntas ut actuata volitione finis, elicit volitionem ejus quod est ad finem. Et sic quod in loco allegato inquit S. Thomas, scilicet, finem movere tanquam rationem movendi, intelligitur respectu motus extrinseci

et volitionis ipsius motus ad finem ordinati, non autem respectu volitionis ipsius finis. Et hoc est movere per modum finis respectu eorum quae sunt ad finem. — Sic ergo conceditur quod aliquo modo, finis movet voluntatem *formaliter* tantum, aliquo vero modo, *effective.*

Ad rationes autem *primae opinionis* in quantum videntur esse **contra primum dictum,** respondetur. — **Ad 1**m enim dicitur, quod Aristoteles non aequivocavit, de movente, sed artificiose, ex eo quod ostendit oportere primum movens esse omnino immobile, ostendit quod etiam movet per modum finis; tanquam scilicet ratio movendi et agendi: quia cum omne movens quod non est finis, moveat propter finem alium a se, et sic moveatur ab alio motione finis ad ea quae sunt ad finem, oportet ut illud quod omnino immobile est, absolute moveat etiam per modum appetibilis et finis: hoc enim solum movens est omnino immobile, quia ab alio non movetur ut sic. Unde non intendit Aristoteles, ut ratio supponit, ostendere primum motorem esse immobilem, quia movet sicut appetibile, sed e contrario, quia est omnino immobilis, ostendit quod movet per modum appetibilis: cum appetibili in ordine motionis voluntariae, conveniat ut sit movens immobile. Nam si moveret tantum per modum efficientis, et non per modum finis, non esset immobile omnino, eo quod finis moveat efficientem ad operandum, propter ipsum finem, tanquam scilicet id cujus gratia movet et agit.

Similiter, in *1. de anim.*, non committit aequivocationem, quia cum vellet ostendere, animalia motu locali moveri per appetitum, consideravit in ordine illo, rationem moventis et moti absolute, non autem rationem moventis tantum effective aut tantum finaliter. Sic enim, cum finis sit causa causarum, appetibile quod movet in ratione finis, habet rationem moventis immobilis, appetitus autem habet rationem moventis et moti, eo quod moveat quidem effective, sed moveat motione finis.

Dicitur ulterius, quod ratio concludit, si aliquid concludit, quod finis aliquo modo effective movet voluntatem, quantum ad volitionem eorum quae sunt ad finem, non autem quantum ad ipsam finis volitionem.

Ad 2m. *Dicitur primo*, quod Commentator (*12 metaph. com. 37*) proprie loquitur de fine per comparationem ad motum, qui ad finis acquisitionem ordinatur, ut ex ejus processu apparet. Sic enim finis secundum quod est extra, causat motum per modum finis, in quantum motus fit propter ipsum acquirendum secundum esse quod habet extra animam, licet esse quod habet in anima sit conditio ejus ut sic moveat. Secundum vero quod habet esse in anima, causat motum per modum efficientis, in quantum voluntas volens finem effective, causat et volitionem motus ad finem, et ipsum motum.

Dicitur secundo, quod per comparationem ad finis desiderium, intelligitur improprie dictum Commentatoris et extenso vocabulo; dicitur enim finis in anima, puta balneum, efficere sui desiderium *formaliter*, quod est efficere improprie, sicut dicimus quod calor facit ignem calidum, *non* autem proprie *effective*.

Ad 3m Patet ex dictis: nam ostensum est, quod non oportet aliam esse causam effectivam specificationis actus, praeter ipsam voluntatem quae actum specificatum elicit. Cum autem probatur quia tunc omnes actus essent ejusdem speciei, negatur *consequentia*. Non sufficit enim ad hoc ut actus sint ejusdem speciei, quod ab eadem causa effectiva specificati, producantur, sed etiam requiritur ut sit eadem forma specificans, sicut motus sursum et deorsum ab eodem motore producti specificati, non obstante quod ab eodem motore producuntur, specifice distinguuntur, quia diversos habent terminos, a quibus formaliter specificantur; modo, non omnium actuum voluntatis est eadem forma; ideo non omnes sunt ejusdem speciei: unde ipsa voluntas effective specificat actus suos, quia ipsos sui formis adaptat, et commensurat, scilicet appetibilibus diversis; sicut et dans formam a qua res specificatur, dicitur effective specificare, ipsum autem appetibile specificat per modum formae extrinsecae,

Ad 4m *dicitur primo*, quod voluntas non est potentia passiva respectu volitionis finis, si accipiatur passivum ut respondet vere activo et efficienti, ut dicatur potentia passiva, in quam natum est obiectum, aliquem actum aut formam producere. Si autem communius accipiatur pro omni indeterminato, quod natum est ab alio quocumque determinari, et reduci in actum, sic est potentia passiva, sicut si diceremus quod ignis est potentia passiva respectu caloris ipsum informantis. Et sic intelligit S. Thomas; unde *de verit.*, ubi supra *ad 3*, seipsum sic explanat dicens: quod ex eo voluntas est potentia passiva, et per consequens habet moveri ab objecto, nihil aliud concluditur nisi quod *intellectus movet voluntatem per modum finis*, quia bonum apprehensum isto modo movet.

Dicitur secundo, quod est proprie passiva respectu volitionis eorum quae sunt ad finem, et sic conceditur quod effective movetur ab appetibili, tanquam a ratione agendi, modo superius explicato.

Ad 5m Dicitur, quod de ratione verbi non est causare amorem per modum efficientis sed tantum per modum formae specificantis. Et cum dicitur quod in divinis, Verbum producit amorem per modum efficientis; dicitur quod hoc non convenit sibi ut est verbum, sed ut est Verbum divinum. — Cum autem instatur quod subsistentia non variat genus causalitatis; dicitur quod hoc est falsum de subsistentia divina. Dicitur tamen quod hoc non est naturaliter notum, scilicet quod Verbum divinum habeat modum causalitatis efficientis, sed tantum fide tenetur. Et si argueretur ex

ratione verbi inventi in intellectu nostro, aut absolute ex verbi ratione, quod ipsum Verbum divinum habeat effective producere amorem non esset ratio efficax, sed adaptatio quaedam ad id quod jam fide tenemus; non enim Trinitas personarum demonstrative probari potest: unde nihil illa ratio apud Philosophum concluderet, utpote procedens ex falsis secundum ipsum.

Ad 6^m^ Dicimus quod non est similis ratio de appetitu et de aliis. Quia appetitus nominat ex sua ratione inclinationem, non autem intellectus aut lapis: unde posito in appetente appetibili, sequitur inclinatio appetitus secundum inclinationem ipsius; non autem praesente obiecto aut activo in aliis rebus, ipsum quod dicimus pati seipsum movet.

Sed contra praedictam determinationem, **dubium** relinquitur ex verbis S. Thomae *1, p, q, 14, a. 5, ad 3,* et *secundo lib. hujus, c. 49,* et in aliis locis, vult enim quod omnis operatio specificetur per formam quae est principium operationis Ex iis autem arguitur sic: Operatio specificatur per formam quae est principium operationis; sed per appetibile per te specificatur actus voluntatis: ergo appetibile est forma quae est principium operationis. Ergo appetibile movet voluntatem per modum efficientis formaliter, cujus oppositum dictum est superius.

Respondetur, quod utique omnis operatio per formam, quae est operationis principium, specificatur, sed non eodem modo intelligitur in omnibus agentibus formam esse operationis principium. In agentibus enim naturalibus, forma est principium per modum elicientis operationem; in agentibus autem per cognitionem et ex appetitu finis, ipse finis cognitus est principium illius operationis quae est volitio finis, non ut eliciens operationem: unde non est in voluntate quae est immediatum principium elicitivum volitionis, sed in ejus intellectu, ut forma ante volitionem in supposito volente existens. ex qua existente in ipsius intellectu, ad volitionem egreditur. Unde dicitur, finis cognitus, esse volitionis principium, prout omnis forma quae in agente ante operationem praeexistit secundum naturam, et qua posita, ipsum operans ad actionem procedit, operationis principium dici potest, licet ipsam operationem non formaliter eliciat, sed tantum specificet.

Circa probationem consequentiae, **dubium** non parvum occurrit. Non enim valet ista consequentia: appetens Deum fit intelligens actu per hoc quod ei tanquam intelligibili unitur: ergo ipsum intelligibile est intelligens. Quia sic eadem ratione lapis et lignum et aliae res materiales essent intelligentes, cum homo sit intelligens actu, eo quod ipsis tanquam intelligibilibus per eorum species uniatur.

Quia S. Thomas rationem hanc ex *12 metaph. text. 39,* sumpsit, illic dubii solutio quaerenda est.

Ad huius igitur evidentiam *considerandum,* quod cum primum

appetibile, et primum intelligibile, in ordine intelligibilium substantiarum collocetur, non autem in ordine sensibilium, eo quod sit universale bonum, et per consequens sit immaterialis substantia, necesse est quod per unionem ad ipsum, substantia quae ipsum appetit et desiderat sit actu intelligens: fit enim aliquid actu intelligens, per hoc quod unitur intelligibili. Unde sicut ponebat Plato, intellectum nostrum fieri intelligentem actu ex contactu et participatione specierum separatarum, ita, et intellectus primi mobilis, secundum Aristotelem, fit actu intelligens ex contactu quodam ad primam substantiam intelligibilem; et quia, *propter quod unumquodque et illud magis*, ideo sequitur, ipsum intelligibile multo magis intellectivum esse, cum esse intellectivum quandam perfectionem dicat. Non est autem simile de rebus materialibus, quia ipsae non sunt actu in seipsis intelligibiles, immo per intellectum agentem, intelligibiles actu fiunt. Ideo ex contactu ad ipsas res non fit intellectus actu intelligens, sed ex receptione specierum lumine intellectus agentis illustratarum; nec tamen oportet illas species esse intellectivas, quia non sunt substantiae sed accidentia.

Dicitur ergo, quod illa ratio apud Aristotelem et S. Thomam bona est, negareque eadem ratione res materiales oportere esse intelligentes: et cum probatur quia homo per ipsas est actu intelligens, negatur quantum ad eorum esse naturale, non sunt enim intelligibiles actu, sed potentia. Unde fundamentum rationis est: Illa substantia actu secundum se intelligibilis, ex unione ad quam, appetens ipsam fit intelligens actu, est intellectiva, cum non debeat esse minoris perfectionis quam ea substantia quae per ipsam perficitur: sed primum appetibile est hujusmodi: ergo.

Advert autem, quod non accipitur unio, hoc loco, ad ipsam substantiam intelligibilem, per similitudinem quae sit accidens, sed per aliqualem substantiae participationem ab intellectu.

Secundo prob. Primum movens immobile, est universale principium motus. Ergo forma per quam movet est universalis, et universale bonum. Ergo Deus est intellectivus. Probatur *prima consequentia*: quia cum omne movens moveat per aliquam formam, quam intendit in movendo, oportet quod universale movens, moveat per universalem formam. *Secunda* etiam probatur: quia forma per modum universalem non est nisi in intellectu.

Adverte fundamentum istius rationis esse, quod quia ordo effectuum correspondet ordini causarum (ut dicitur *2. physic.* et *5, metaph.*,) ideo oportet quod forma quam primo et principaliter intendit agens et movens universale, sit universalis, id est, ut ratio formalis effectus ipsius causae, in quantum est ejus effectus, sit ratio universalis; et cum non possit forma habere esse universale nisi in intellectu, ideo oportet ut ipsum universale agens sit intellectivum.

(Dubium). Sed videtur ista ratio non concludere: quia ad

hoc ut agens intendat formam universalem, non oportet ut ipsa habeat esse universale in agente, sed sufficit quod effectus sibi sub ipsa ratione universali respondeat: sicut coelum est agens universale, et tamen non habet in se formam secundum esse universale. Sic, licet Deus sit universale agens, et intendat universale bonum, non tamen oportet ut habeat in se formam universalem, et sic non oportet ut propter universalitatem formae habeat intellectum.

Ad hujus intelligentiam *considerandum*, quod cum oporteat, ut in praecedenti ratione de mente S. Thomae adduximus, rationem agendi, aliquo modo in agente esse, necesse est ut agens intendens formam universalem, in se aliquo modo formam universalem habeat: sed sicut *duplex* est *agens universale*, scilicet, secundum *praedicationem*, sicut dicimus quod animal generat animal; et secundum *perfectionem* sicut coelum; ita *formam universalem dupliciter* esse oportet in causa universali: in causa enim universali secundum praedicationem, sufficit ut sit forma universalis, actu quidem habens esse particulare, potentia autem et fundamentaliter habens esse universale: quia et in effectu habet esse particulare, et non intendit ipsum universale nisi per accidens sive secundario ab agenti particulari, in quantum videlicet, in ipso particulari salvatur ratio universalis, sicut et ipsum particulare, est agens primo et per se, universale autem secundario, inquantum in particulari habet esse. Sed in causa universali secundum perfectionem, quia ipsa primo et per se intendit universale, et secundario particularia, ut ex ipsis bonum universale resultat, ideo oportet ut in ipso forma per quam agit, habeat esse universale, et per consequens ipsa causa sit intellectiva, cum in solo intellectu forma habeat esse universale.

Quod autem *instatur* de coelo, dicitur quod coelum si non sit animatum, est agens instrumentale intelligentiae moventis, non autem particulare agens de quo hic loquimur, ut dicitur in *tertio lib.*, *huj.*, *c*, *24;* et ideo non oportet esse in ipso formam secundum esse universale, sed tantum in intelligentia movente. Si autem ponatur animatum, sic est principale agens, et habet in se formam secundum esse universale per intellectum.

Tertio prob. Agentia quae per intellectum movent, comparantur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale. Ergo Deus est intelligens. *Antecedens* patet: quia omnia moventia quae sunt in mundo comparantur ad Deum illo modo, eo quod sit primum movens. *Consequentia* vero, probatur: quia in nullo ordine moventium invenitur quod movens per intellectum sit instrumentum ejus quod movet sine intellectu, sed bene e converso.

Quarto prob. Deus est, omnino immaterialis. Ergo est intellectivus. Probatur *consequentia*: quia res fiunt intellectae in actu, ex hoc quod abstrahuntur a materia; unde etiam intellectus est universalium non autem particularium, quia universalia abstrahuntur

a materia, quae est individuationis principium; sed formae intellectae in actu fiunt unum cum intellectu intelligente; ergo si ex hoc formae sunt intellectae actu, quod sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem, quod est sine materia.

« *De unione intellectus cum intelligibili et sensus cum sensibili* »

Pro declaratione istius propositionis: *formae intellectae in actu, fiunt unum cum intelligente in actu*; adverte secundum S. Thomam *1, sent., dist. 35, a. 1, ad 3*, quod non sic dicitur formam intellectam in actu, fieri unum cum intellectu in actu, quasi fiat substantia vel pars substantiae intellectus possibilis, sed quia fit forma intellectus: et ex horum conjunctione fit hoc unum, quod est intellectus in actu, sicut ex anima et corpore fit unum, quod est homo, habens operationes humanas, nec tamen anima fit corpus. Ista tamen comparatio non est intelligenda per similitudinem quantum ad omnia, sed tantum quantum ad hoc quod est ex ipsis fieri unum ad operationem; licet ex anima et corpore fortassis fiat unum ab omnibus partibus simul sumptis distinctum, non autem ex intellectu et intelligibili, sicut nec ex substantia ignis et calore.

Verum, istud magis **dubitationem** affert: Quomodo non solum ex intellectu et intelligibili fit unum operans et intelligens, sed etiam intellectus fiat ipsum intelligibile, secundum quod dicitur 3, *de anim, (text, com, 37) intellectum possibilem, esse quo est omnia fieri.*

Ad hujus autem evidentiam *considerandum*, quod per rem intellectam in actu, *duo* possumus intelligere: scilicet, *aut* ipsam *speciem* intelligibilem, quae dicitur intellecta in actu, non quia sit id quod primo et directe intelligitur, sed quia est id quo res repraesentata per ipsam, intelligitur; *aut* ipsam *rem* quae primo per ipsam speciem repraesentatur. *Primo modo,* non proprie dicitur, neque est ad mentem Aristotelis, quod intellectus in actu sit intellectum in actu, sed bene verum est quod fit unum cum illo, in quantum ex ipsis unitis fit hoc unum, quod est intellectus in actu: et sic aliquo modo sunt unum, sicut totum est aliquo modo unum cum sua parte, in quantum pars non est omnino extrinseca a toto. *Secundo* vero *modo*, verum est illa esse idem, et unum fieri reliquum.

Pro cujus notitia *sciendum* est, quod forma quae recipitur in intellectu, est forma eadem quae est extra intellectum secundum rationem, sed aliud et aliud esse habet: nam extra intellectum habet esse naturale, in intellectu autem habet esse intelligibile; ut patet a S. Thoma *quodlib., 8, a., 4;* et ipsa natura, ut existens perfectio rei existentis extra intellectum, recipitur in intellectu, ut est de mente S. Thomae, *de verit., q., 2, a., 2.* Propter quod dicitur, quod talis natura, puta lapis, perficit intellectum; quia autem unumquodque est id quod est per suam formam et suam naturam,

ideo sequitur quod intellectus in actu qui est intellectus in actu ut habet formam et naturam rei intellectae, sit ipsa res intellecta. Intelligens enim lapidem, est lapis, sicut et habens in se formam lapidis est lapis; sed tamen quia forma lapidis non habet esse naturale in intellectu, ex quo habet aliquid ut absolute dicatur lapis, sed esse intelligibile; intellectus in actu, respectu lapidis, non dicitur absolute lapis, sed est lapis intelligibiliter. Hic est ergo modus quo intellectus informatus specie alicujus intellecti, dicitur ipsum intellectum, quia videlicet habet formam ejus per quam est tale. Eadem ratione ipsum intellectum est intellectus in actu, quia videlicet, est intellectum in actu per eandem formam, per quam ipse intellectus in actu, est intellectus in actu. Nam, per speciem intelligibilem existentem in intellectu, per quam intellectus, dicitur intellectus in actu, res dicitur esse intellecta in actu. Propter hoc dixit Commentator *3, de anim, com, 5,* quod *ex intellectu et intelligibili magis fit unum quum ex materia et forma*: et rationem assignat, quia non fit aliud ab eis sicut est in compositis ex materia et forma; quod explanans *12, metaph., com., 39,* ait: quod intellectum cum intelligitur fit idem cum intellectu, et quod intellectus est illud quod intelligitur, et propter hoc dicitur quod intellectus est res intellecta: quod cum materia non fiat forma, sed ex eis fiat aliquod tertium, patet magis fieri unum ex intellectu et intelligibili, quam ex materia et forma.

Quod dictum est de intellectu, *dicendum* est etiam *de sensu*; quia etiam forma existens in sensu, per quam fit sensus in actu et forma rei sensatae est una, distincta tantum secundum diversos modos essendi. Unde, sicut Philosophus (*3, de anim., text., com., 37)* de intellectu ait, quod intellectus in actu, est intellectum in actu, et e converso; ita de sensu in secundo de anima (*1, c, 138, 141*) ait, quod *sensus in actu est sensibile in actu, et sensibile in actu, est sensus in actu.*

Circa illam consequentiam: formae intelligibiles in actu, fiunt unum cum intelligente in actu; ergo si ex hoc formae sunt intellectae in actu, quod sunt abstractae a materia, oportet rem aliquam esse intelligentem ex hoc quod est abstracta a materia; **dubitatur.** — Videtur quidem sequi: oportere intellectum esse immaterialem, ex eo quod ad hoc ut aliquid sit actu intellectum oportet quod sit a materia abstractum; non tamen, quod ex immaterialitate habeat ut sit intelligens, quasi omne quod caret materia sit intelligens.

Ad hujus evidentiam intelligendum est, quod iste processus S. Thomae, a signo est, ut ipsemet dicit: quod enim oporteat si aliquid debeat uniri intellectui, et facere unum cum ipso, ut a materia abstrahatur, signum est ex hoc, aliquem esse intelligentem quod materia caret. Hoc autem, sic possumus intelligere. Nam intelligibile in potentia, per hoc quod fit intelligibile in actu, trahitur ad superiorem quendam ordinem, qui intelligibilium ordo dicitur; in quo

ordine includuntur et intelligentia, et intelligibilia; et intelligens fit ipsum intelligibile, sicut habens quidditatem est aliquo modo ipsa quidditas, et intelligibile fit ipsum intelligens, sicut quidditas est aliquo modo ipsum habens quidditatem. Quod autem unum trahatur ad superiorem aliquem ordinem, non est nisi quia accipit conditionem, ex qua habet aliquid adaequate ut sit in illo ordine, et si trahitur ad hoc quod sit idem cum aliquo ipsius ordinis, oportet ut elevetur ad modum illius, a quo illud habet quod sit tale; ut si aliquid debeat elevari ut fiat homo, necesse est ut fiat animal rationale, ex quo homo habet quod sit homo; ita quod ex eadem causa praecise, unum fit aliud, ex quo illud est ipsum. Si ergo ex abstractione a materia aliquid trahitur ad ordinem intelligibilium ut scilicet, sit intellectum in actu, et ex hoc fit unum cum intelligente, ut intelligens sit etiam ipsum intelligibile, necesse est ut ista sit conditio adaequata ordinis intelligibilium et intelligentis; scilicet, abstractio a materia, alioquin non ex hoc praecise traheretur ad ordinem intelligibilium, et fieret idem cum intelligente quod a materia separatur.

Ex hoc sequitur, quod omne quod secundum se est actu intelligibile, sit etiam intellectivum; quia abstractio a materia est ratio utriusque, scilicet, et quod sit aliquid actu intelligibile, et quod sit intelligens, nisi sit in ipso aliquid repugnans intellectioni: hoc dico propter accidentia spiritualia, quae sunt quidem actu intelligibilia, propter separationem a materia, non sunt tamen intellectiva, quia esse intellectivum non est natum nisi substantiis convenire. Ideo cum dicitur quod immaterialitas est ratio quod aliquid sit naturae intellectivae, intelligitur in substantiis subsistentibus, quia operari, tantum subsistentis est. — Patet igitur, *consequentiam* S. Thomae optimam esse, et subtilem, et ex eo quod intellectum in actu fit unum cum intelligente, sequitur a signo: si sit tale in actu per abstractionem a materia, non solum quod intelligens sit immateriale, sed etiam, quod ex hoc *intelligens est quod materia caret.*

Quinto prob. Potissima perfectionum est, ut aliquid sit intellectivum, cum per hoc sit quodammodo omnia, omnium perfectiones in se habens. Ergo Deus est intellectivus. Patet *Consequentia*: quia Deo nulla perfectio deest eorum quae compositionem in Deo non ponunt.

Adverte hic, ex doctrina S. Thomae, *1, p, q, 14,* et *de verit, q, 2, a, 2,* quod cum unaquaeque res sit ad gradum suae naturae et perfectionis determinata, hoc habent proprium cognoscentia ut et aliarum rerum naturas et perfectiones habere possint, dum ad cognoscendum, aliarum rerum similitudinibus informantur. Et sic intellectus, qui omnium est cognoscitivus, omnium est receptivus, et est quodammodo omnia, dum omnium similitudinibus informatur; ita quod si sit potentialis intellectus antequam informetur simili-

tudinibus rerum, est ille res in potentia, quando autem est actu informatus, dicitur ille, res in actu.

Considerandum tamen, quod licet et *non cognoscentia recipiant* in seipsis aliarum *rerum naturas*, hoc tamen *differenter* est *a* naturis *cognoscentibus*. Nam, illa non recipiunt essentias substantiales aliarum rerum, sed tantum accidentia; similiter accipiunt accidentia secundum aliquod eorum esse naturale. Perfectio quoque alterius rei, non est in ipsis ut existens perfectio alterius, sed tantum ut propria perfectio. In cognoscente autem, praesertim intellectivo, natae sunt esse non tantum accidentium essentiae, sed etiam substantiarum. Similiter, non recipiuntur in eo secundum esse naturale, sed secundum esse intentionale; non recipiuntur quoque ut perfectiones tantum intellectus existentes, sed ut existentes perfectiones rerum extrinsecarum; sicut natura et perfectio lapidis, ut existens lapidis perfectio in intellectu recipitur, est enim similitudo lapidis in anima, ipsa lapidis natura quae est extra animam, sed in esse intelligibili. Et hoc est proprium cognoscentis ut perfectionem alterius existentem, alterius perfectionem in seipso immaterialiter recipiat.

Ex iis patet *solutio*, cujusdam *instantiae* quae posset fieri *contra* hanc *propositionem* quam ponit S. Thomas explicite *1, p, q., 14, a, 1*, hic vero ponitur implicite, scilicete: *sola cognoscentia nata sunt habere formam rei alterius in se.* Si enim loquamur quantum ad *esse naturale* rerum, constat quod etiam non cognoscentia, rerum aliarum formas suscipiunt, nam aqua recipit caliditatem et paries albedinem. Si vero loquamur quantum ad *esse intentionale*, constat quod in aëre recipitur species albi et nigri, et soni, ac aliorum sensibilium.

Sed patet ex dictis quod *instantia nulla est.*

Tum quia propositio S. Thomae intelligitur de formis et naturis subsistentibus, non autem de formis accidentalibus: manifestum est autem quod substantia non cognoscens non recipit aliarum substantiarum naturas in se, sed bene substantia cognoscitiva: tum quia licet in aëre recipiatur forma albi secundum esse intentionale, non tamen recipitur in aëre ut perfectio existens albi, sed tantum ut perfectio aliquo modo aëris; in sensu autem et intellectu, ut dictum est, recipitur intentionaliter natura rei cognitae, ut est ipsius rei cognitae perfectio; ex quo habet cognoscens ut ipsam rem cognoscat.

Potest etiam dici, quod naturae cognoscitivae, proprium est recipere formas aliarum rerum, gratia suipsius, id est propter propriam perfectionem, scilicet, ut sua propria operatio sit perfecta. Hoc autem non convenit aëri, nam in aëre recipitur species colorati, ut ipsam deferat ad sensum, non autem ut propria aëris operatio per talem speciem accipiat complementum.

Sexto prob. Deus omnibus rebus naturalibus praestituit

determinatum finem. Ergo est intellectivus. Probatur *consequentia*: qnia non posset praestituere finem nisi intelligeret. *Antecedens* vero probatur. Naturalia tendunt in fines determinatos, cum non a casu proveniant utilitates naturae, sed semper aut pro maiori parte. Ergo, aut praestituunt sibi finem, aut ab alio eis determinatur et praestituitur. Sed non praestituunt sibi finem, cum rationem finis non cognoscant. Ergo ab alio eis praestituitur, qui eorum naturae conditor est. Hunc autem dicimus Deum. Ergo etc.

Adverte hic, quod praestituere sibi finem, est statuere sibi aliquid ad quod propriae operationes dirigantur, sicut sagittator statuit sibi terminum ad quem sagittam vult dirigere: hoc autem convenire non potest nisi cognoscenti et finem, et quid est finis, et quod aliquid rationem finis habeat; non enim potest aliquid ut finis statui, nisi a cognoscente et apprehendente quid sit esse finem, quia scilicet est ultimum ad quod opera diriguntur: agentia autem naturalia licet ordinate in suis operationibus procedant, quia ab intellectu aliquo diriguntur, ipsum tamen finem non cognoscunt, et multo minus finis rationem et quidditatem. Bruta autem, licet cognoscant id quod est finis suarum operationum, *materialiter*, non tamen *formaliter* illud cognoscunt sub ratione finis: unde et ipsa rationem finis non cognoscunt, et per consequens nec ipsa sibi praestituunt finem. Cum ergo duo requirantur ad hoc ut aliquid sibi statuat et determinet finem, scilicet, ut cognoscat finem, et rationem finis; cognitio rationis finis est principaliter requisitum. Ideo S. Thomas, hoc pro causa hic assignavit, in quo naturalia cum brutis conveniunt, et ex quo illis convenit ut sibi ipsis finem non praestituant.

Septimo prob. Deus est actus primus subsistens, a quo omnia dependent. Ergo est intelligens. Probatur *consequentia:* Formae in rebus existentes sunt imperfectae, quia particulariter et non secundum communitatem suae rationis. Ergo oportet ut deriventur a formis non particulatis, cum imperfectum derivetur ab aliquo perfecto. Ergo a formis intellectis, cum non inveniatur forma in sua universalitate nisi in intellectu. Ergo a formis intelligentibus si sunt subsistentes, sic enim solum possunt esse operantes. Ergo si Deus est actus a quo omnia dependent, oportet ut sit intelligens.

Advertendum hic, quod ut superius est ostensum, *forma intellecta in actu, ideo est actu intellecta, quia est a materia separata*; et sic non habet limitationem in esse suae naturae: ideo forma intellecta ut sic, habet perfectius esse, ipsa forma particulariter in re existente, quae ex eo quod in susceptivo, esse habet, limitatur quantum ad esse naturae suae conveniens: quia autem ex eadem causa, ut diximus, provenit quod aliquid sit intellectum, et sit intelligens, si subsistat, scilicet ex immaterialitate, ideo bene concludit S. Thomas: illam formam habentem esse universale, et illimitatum oportere esse intelligentem.

Adverte ulterius, cum inquit S. Thomas, quod *formae non sunt in rebus particularibus, secundum communitatem suae rationis*; quod hoc *duplicem* sensum habere potest. *Unus* est, quod in rebus particularibus, non sunt formae secundum omnia quae ad earum rationem pertinent essentialem; et sic sensus falsus est, et non est hic intentus. Si enim natura particulariter in re existens, non esset secundam totam suam rationem in re, non diceretur res essentialiter talis; non enim Sortes essentialiter esset homo, si in eo tota hominis quidditas non salvaretur. *Alius* sensus est, quod ratio illa non est in re secundum esse illimitatum, et hic sensus verus est, et hic intentus. Licet enim in Sorte sit homo, secundum totam suam rationem, illa tamen ratio, in ipso non habet communitatem suam et illimitationem, sed tantum secundum quod est in intellectu.

Sed *advertendum*, quod forma quae habet esse illimitatum in intellectu, quae etiam dicitur forma intellecta in actu, aliquando non est subsistens, sed accidens intellectus; et tunc a tali forma, res naturalis non dependet tanquam ab agente, sicut accidit de forma quae est in intellectu nostro; quia operari est rei subsistentis. Aliquando autem est subsistens, sicut forma quae est in intellectu divino; lapis enim immaterialiter in intellectu divino existens, non est accidens intellectus divini, sed subsistit, et est ipsa divina substantia: ideo sibi convenit ratio producentis ipsam formam secundum esse particulare, et limitatum in rebus. Unde non concluditur simpliciter: formam habentem esse particulare, dependere ab ipsa secundum quod habet esse intellectum, sed cum hac additione; quod subsistat. Quia tunc, illud esse est omnibus modis perfectius, cum sit esse subsistens, illimitatum et infinitum, in sua natura; immo in Deum simpliciter infinitum.

Confirmatur ultimo, auctoritatibus Scripturae: *Sapiens corde est, et fortis robore* (*Iob*, *IX 4*). Et: *Apud ipsum est fortitudo et Sapientia.* (*Ibid. XII*, *6*) Et: *O altitudo divitiarum Sapientiae et scientiae Dei;* (*Rom, XI*, *33*). — Etiam ex nominis impositione: Nam hoc vocabulum, *theos*, quod apud graecos, Deum significat, dicitur a *theasthe*, quod est considerare, aut videre.

CAPUT XLV.

QUOD INTELLIGERE DEI EST SUA ESSENTIA.

Ostenso quod Deus sit intelligens, ostenditur ulterius quod sit suum intelligere. Proponit aut S. Thomas:

Conclusionem, dicens, quod **ex hoc quod Deus est intelligens, sequitur, quod suum intelligere est sua essentia.**

Et **arguit primo** sic: Quidquid est in Deo, est divina essentia. Sed intelligere Dei est in Deo, cum sit actio immanens, non autem tansmutans ipsum intelligibile. Ergo est sua essentia. Divina autem essentia et divinum esse, est ipse Deus. Ergo etc.

Advertendum, cum inquit S. Thomas: *quoniam ex hoc quod Deus est intelligens, sequitur suum intelligere esse suam essentiam;* quod hoc consequens, non sequitur *formaliter* ex antecedente. Si enim sequeretur formaliter: Deus est intelligens, ergo suum intelligere est sua essentia: tunc in omni intelligente, intelligere, esset ejus essentia. Sed sequitur tantum, *gratia materiae,* ex eo quod quidquid est in Deo est Deus. Unde, *ly* sequitur, magis dicit concomitantiam, quam formalem dependentiam. Sensus enim est: quod esse intelligentem in Deo, concomitatur identitas actus intelligendi, cum intelligente.

Secundo arguit. Esse divinum est ejus essentia. Ergo intelligere divinum est ejus intellectus. Ergo est ejus essentia. *Prima consequentia* probatur. Quia ita comparatur intelligere ad intellectum, sicut esse ad essentiam. *Secunda* vero, quia intellectus ejus, est ejus essentia; cum nullum accidens sit in Deo.

Notandum, quod differentia est inter operationes *transeuntes* et *immanentes*; quia *transeuntes*, non sunt perfectiones intrinsecae agentis sed patientis: *immanentes* autem, sunt perfectiones et actualitates agentis. Et ex hoc sumitur quod intelligere, quae est operatio immanens, comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam. Sicut enim esse, dicit ultimam actualitatem, et perfectionem intrinsecam, per quam aliquid completive est in genere entium, ita intelligere, est ultima perfectio intellectus intrinseca per quam completive et actualiter est in genere intelligibilium. Intellectus enim consideratus ut informatus specie intelligibili tantum, et non actualiter intelligens, assimilatur rei habenti formam, in illo priori quo consideratur ut unita materiae, et nondum dans illi esse, sed constituens proprium susceptivum esse. Ideo, sicut res habens formam in illo priori, secundum intellectus considerationem, nondum habet ultimam actualitatem et perfectionem entis; ita intellectus in illo priori, ante in-

telligere, consideratur ut nondum complete in actu in genere intelligibilium: per ipsum autem intelligere, completur in actu, et amplius, ut sic, in potentia non manet.

Tertio arguit. Si non esset sic, aliquid esset Dei essentia perfectius et nobilius; et sic Deus non esset primum et perfectissimum ens. Probatur *consequentia*: quia actus secundus est perfectior actu primo, sicut consideratio quam scientia; scilicet, ubi actus secundus realiter distinguitur a primo. Sed scientia et intellectus Dei est idem quod ejus essentia; ergo ille actus erit perfectior essentia divina.

Quarto arguit. Deus compararetur ad intelligere, sicut potentia ad actum: quia intelligere est actus intelligentis. Hoc autem est impossibile, ex supradictis (*c. 26. 27*). Ergo etc.

Quinto arguit. Omnis substantia est propter suam operationem. Ergo si operatio Dei est aliud a sua substantia, aliquid aliud erit finis ejus, intrinsecus scilicet et proximus. Ergo aliquid aliud erit bonitatis ejus, cum bonum cujuslibet rei sit finis ejus.

Ex istis **deducitur** corollarie:

Primo, quod intelligere Dei sit aeternum et invariabile, et in actu tantum existens: quia si est idem quod suum esse, quidquid realiter convenit ipsi esse, convenit et ipsi intelligere.

Secundo, quod Deus non est in potentia intelligens, aut de novo aliquid incipiens intelligere, aut mutationem vel compositionem, in intelligendo habens, quia omnia haec conveniunt enti divino, in consecutione ad essentiam suam.

CAPUT XLVI.

QUOD DEUS PER NIHIL ALIUD INTELLIGIT QUAM PER SUAM ESSENTIAM.

Post determinationem de cognitione divina *secundum se*, ulterius determinat S. Thomas de ipsa *ex parte medii cognoscendi* et ponit hanc

Conclusionem. **Intellectus divinus nulla alia specie intelligibili iutelligit, quam sua essentia.**

Probatur primo. Quia si per speciem aliam ab essentia sua intelligeret, esset aliquid aliud divinae essentiae principium, et causa. Probatur *consequentia*; quia species est principium formale intellectionis, sicut forma cujuslibet agentis est principium operationis. Cum ergo operatio intellectualis Dei sit ejus essentia, aliquid aliud erit principium essentiae.

Adverte hic, quod forma quae est ratio agendi inhaerens im-

mediato principio operationis, et principium specificativum formaliter operationis est, et principium elicitivum ejus, ac productivum effective, ut principium tamen *quo*, non ut principium *quod*. Propterea si esset in intellectu divino species ab essentia distincta, suae intellectionis esset aliquod principium effectivum et specificativum, et per consequens, ipsius essentiae.

Secundo prob. Intellectus divinus esset in potentia respectu alicujus, quia comparatur species ad intellectum sicut actus ad potentiam, cum per ipsam intellectus actuetur et fiat intelligens actu.

Notandum, quod per speciem fit intellectus intelligens actu, non quidem ultima actualitate, quia ut diximus, per intelligere fit completive actu in genere intelligibilium, sed in actu primo tantum, eo modo quo per formam aliquid fit in actu reclusa operatione.

Tertio prob. In Deo non potest esse accidens. Ergoneque species ab intellectu distincta. Patet *Consequentia*: quia species distincta ab essentia intellectus, habet esse accidentale.

Adverte, quod ab universalitate istius propositionis excludenda est essentia divina, quae intellectui beatorum per modum speciei unitur, illa enim non habet esse accidentale. Vel dicendum quod loquitur hic S. Thomas de specie quae unitur formaliter intellectui secundum esse, quo modo non unitur essentia divina intellectui beatorum.

Quarto prob. Illa species erit similitudo, aut divinae essentiae, aut alterius rei, quia species intelligibilis est similitudo alicujus intellecti: Non divinae essentiae, quia tunc non esset intelligibilis per seipsam, sed per ipsam speciem fieret intelligibilis. Non alicujus alterius, quia imprimeretur ei aut a se, aut ab alio. Non a se, tum quia idem esset agens et patiens; tum quia esset aliquod agens quod non similitudinem sui sed alterius in patiente induceret, et sic non omne agens ageret sibi simile. Nec ab alio, quia tunc esset aliquod agens prius eo. Ergo etc.

Sed occurrunt in hac ratione plura **dubia.**

Primum est: quia non videtur sequi, si in intellectu divino sit similitudo ipsius divinae essentiae, quod ipsa non sit intelligibilis per seipsam. Nam unus angelus, ut inferius ostendetur, alium per speciem ejus intelligit, et tamen quilibet est secundum se intelligibilis, cum sit immaterialis.

Secundum est, quia non videtur inconveniens ex parte intellectus, quod idem sit agens et patiens. Nam intellectus agit in seipso actum intelligendi et conceptum.

Tertium est, quia non videtur inconveniens, quod aliquid alterius similitudinem producat, sicut intellectus in actu producit conceptum qui est similitudo rei intellectae, et imaginatio in se producit similitudinem montis aurei.

Respondetur ad primum: quod non ideo facit S. Thomas

illam consequentiam, quasi nullum actu intelligibile possit absolute per speciem intelligi, sed quia non indiget specie ut a seipso intelligatur. Nam cum sibi ipsi praesens sit, non est opus specie ipsum intellectui repraesentante in esse intelligibili, si est actu intelligibile. Et si alicujus rei essentia, indiget specie ad hoc ut intelligatur a seipsa, signum est quod secundum seipsam intelligibilis non est, neque ponitur in genere intelligibilium, tanquam actus aut existens in actu, sed tanquam potentia, quemadmodum intellectus noster.

Ad secundum dicitur, quod etiam apud intellectum, non potest omnino esse agens et patiens. Intellectus enim, simul cum specie qua intelligit, producit actum intelligendi et conceptum. Solus autem illam recipit: unde non est omnino idem agens et patiens. Si autem intellectus divinus causaret in se species intelligibiles quibus intelligeret, idem omnino esset agens et patiens.

Ad tertium dicitur, quod non est inconveniens ut aliquid alterius similitudinem producat, quando illud agenti etiam simile fuerit; quia quod est similitudo alicujus, est etiam similitudo illius cui illud assimilatur: sed inconveniens est quod agens producat formam, quae alterius similitudo tantum sit, et non ipsius agentis, quod eveniret si intellectus divinus nude consideratus, causaret in seipso similitudinem alicujus intelligibilis. – Quod autem *instatur* de intellectu et imaginatione, *dicitur* quod conceptus ab intellectu productus, non tantum est similitudo rei intellectae, sed etiam similitudo intellectus informati specie intelligibili, inquantum intellectus in actu, cum re intelligibili similitudinem habet, immo aliqualem identitatem. Similiter, montis aurei similitudo ab imaginatione formata, est etiam similitudo imaginationis, habentis in se speciem auri et speciem montis.

Quinto prob. Sequeretur quod esset per aliquid aliud a sua essentia. Probatur *consequentia*: quia intelligere Dei est ejus essentia.

Adverte, quod ista ratio differt a prima; quia prima arguebat de essentia quod haberet principium et causam productivam: In hoc autem arguitur, quod ipsum esse productum esset ab alio, sicut ipsum intelligere, et sic Deus per aliud esset in rerum natura tanquam per causam sui esse: licet autem esse et essentia in ipso sint idem, quia tamen formaliter ex parte intellectus nostri distinguuntur, ideo ab ipsis diversae rationes sumi possunt.

CAPUT XLVII.

QUOD DEUS PERFECTE INTELLIGIT SEIPSUM.

Postquam determinavit S. Thomas de cognitione divina *ex parte cognoscentis*, nunc de ipsa *ex parte objecti* determinat.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo*, agit de primo et per se obiecto cognitionis divinae. *Secundo*, de secundario ejus obiecto (*c. 49.*)

Circa primum, **duo** facit. **Primo**, ostendit quod Deus seipsum perfecte cognoscit. **Secundo**, quod solum seipsum primo et per se (*cap. seq.*)

Primo ergo ponit hanc

Conclusionem: **Deus seipsum perfecte intelligit.**

Probatur autem **primo.** Species intelligibilis qua intellectus divinus intelligit, est ipsi Deo penitus idem quia est essentia divina et est omnino idem intellectui. Ergo seipsum perfectissime intelligit. — Probatur *consequentia*: quia cum intellectus per speciem intelligibilem in rem feratur intellectam, perfectio intellectionis est ex eo quod species intelligibilis perfecte rei intellectae conformatur, conformitate scilicet repraesentationis, et perfecte conjungitur intellectui; non potest autem magis conformari species intelligibilis rei intellectae, quam si illi sit omnino idem, nec magis uniri intellectui, quam si sit illi idem secundum rem. Ergo etc.

Secundo prob. Deus est omnino immaterialis et sibi ipsi maxime unum. Ergo seipsum maxime intelligit. — Probatur *consequentia*: quia ex hoc aliquid est intelligibile secundum se, quod est immateriale, cum res materialis, intelligibilis efficiatur per abstractionem a materia et a materialibus conditionibus: intelligitur autem secundum quod est unum actu cum intelligente.

Quomodo intelligibile sit unum actu cum intelligente dictum est superius (*c. 44*): sed tamen advertendum quod dixit S. Thomas, ipsum fieri oportere *unum actu*, quia antequam intellectus informetur specie intelligibili est unum cum intellectu *potentia* tantum, inquantum intellectus est in potentia ad ejus receptionem, sed per hoc non intelligitur, immo requiritur ut actu uniatur intellectui. Similiter intellectus informatus specie, si non actualiter intelligat est quidem unum actu cum intelligibili, sed non actu perfecto, ideo tunc intelligitur res, tantum imperfecto modo sed habitualiter; quando autem est in actuali consideratione, intelligibile est unum cum intellectu, perfecto modo, ideo tunc perfecte intelligitur.

Tertio prob. Divinus intellectus est semper intelligens actu,

et essentia divina est secundum se perfecte intelligibilis. — Item, intellectus divinus et essentia divina sunt unum. Ergo Deus perfecte seipsum intelligit. — Probatur *consequentia*: quia ex hoc aliquid actu intelligitur, quod intellectus in actu et intellectum in actu sunt unum.

Adverte, quod ista ratio a praecedenti formaliter distinguitur, quia ibi considerabatur intellectus absolute, et unio intelligibilis ad ipsum. In hac autem consideratur intellectus ut actu semper intelligens, et unio intelligibilis in actu ad intellectum semper actu intelligentem.

Quarto prob. Deus intelligit essentiam suam. Ergo seipsum, quia ipse est sua essentia. — Probatur *antecedens*: quia essentia divina est in Deo per modum intelligibile, eo quod esse naturale, et esse intelligibile Dei, unum et idem sint; quum esse suum sit suum intelligere; omne autem quod est in aliquo per modum intelligibilem, intelligitur ab eo.

Advertendum, quod esse in aliquo, modo intelligibili, est esse in ipso ut actu intelligibile ab ipso; et quia esse actu intelligibile consequitur ad esse immateriale, ut superius est ostensum (*c. 44*): ideo quod est in aliquo immaterialiter, est in ipso secundum modum intelligibilem. In Deo autem omnia sunt ut actu intelligibilia, et immaterialiter, quia cum unumquodque recipiatur secundum modum recipientis, et esse naturale divinum sit idem realiter quod intelligere, non potest aliquid in Deo esse nisi modo intelligibili; eo quod res materiale esse habens, non possit esse in eo quod omnino immateriale est, et quod per ipsum intelligere in rerum natura realiter existit.

Quinto prob. Operatio intellectus divini est nobilissima, cum sit ipsum esse divinum. Ergo Deus intelligit se. — Probatur *consequentia*: quia tanto est perfectior operatio, quanto fuerit perfectius intelligibile, eo quod actus intellectus sicut et aliarum potentiarum animae, per objecta distinguantur, ac specificentur; sed essentia divina est perfectissimum intelligibile, eo quod perfectissimus actus et prima veritas. Ergo perfectissima intellectio debet ad essentiam divinam terminari.

Notandum, quod cum ens et verum sint objectum intellectus; unum, ut quod actus intellectus terminat, alterum, ut quod omnem actum intelligendi concomitatur, utroque modo essentiae divinae S. Thomas attribuit rationem perfectissimi objecti; quia, inquam, et perfectissimus est actus, et prima, et per consequens summa veritas est.

Advertendum quoque cum inquit S. Thomas, *actus intellectus per objecta distingui*, dat etiam intelligere, quod specificantur et habent perfectionem ex obiectis, actus enim est qui distinguit formaliter et separat, ideo dicere quod per objecta distinguuntur, est dicere quod objecta sunt formae ipsorum, et ex consequenti,

ab eis et speciem habent et perfectionem. Sed de hoc fortasse, inferius tractabitur latius.

Sexto prob. Intelligere Deum, maxima perfectio est. Ergo maxime Deo convenit, quia rerum omnium perfectiones maxime Deo conveniunt. — *Antecedens* probatur: quia natura intellectualis omnibus aliis praeeminet, et nobilissimum intelligibile est Deus: ex quo sequitur, cum per intelligere, aliis naturis intelligibilis natura praeemineat, et perfectissimum intelligere sit quod ad perfectissimum intelligibile, quod est Deus, terminatur, quod natura Deum intelligens, omnibus simpliciter praeeminet; et sic intelligere Deum est maxima perfectio.

Confirmatur et auctoritate Apostoli dicentis quod: *Spiritus Dei scrutatur etiam profunda Dei (I. Cor. II. 10).*

CAPUT XLVIII

QUOD DEUS, PRIMO ET PER SE, SEIPSUM SOLUM COGNOSCIT.

Secunda Conclusio quam ponit S. Thomas est ista:

Deus, primo et per se, solum seipsum cognoscit.

Pro cujus intelligentia *notandum*, quod *duplex* est modus quo aliquid dicitur *primo et per se* cognosci. *Unus*, ut cognoscatur tanquam formale objectum, sub quo omnia ad potentiam referantur. Nam cum in plura objecta feratur potentia, sicut visus in plures colores, et una potentia non feratur in plura, in quantum plura sunt, oportet ut illa in aliquo uno conveniant, ea omnia continente et uniente; et hoc est quod dicitur primo et per se objectum potentiae, quia nihil illorum plurium attingitur a potentia nisi inquantum illo uno participat, sicut neque album neque nigrum videtur, nisi in quantum colorata sunt.

Alius modus est, ut cognoscatur, non per aliud cognitum in quo cognoscatur, sed ipsum secundum se a potentia apprehendatur, hoc modo dicitur videri album et primo et per se, quando non videtur per aliud visum. Utroque modo divina essentia est primum et per se objectum intellectus divini; et quia, inquam, ab illo comprehenditur, non per aliquam aliam rationem quam participet, sed per seipsam, intelligitur ex propria ratione, omniaque alia a divino intelliguntur intellectu inquantum in divinae essentiae ratione, per quandam participationem uniuntur, et quia intelligitur secundum se, non autem in alio intellecto.

Sed licet utroque modo, primo et per se intelligatur, videtur tamen *secundus modus hic* esse *intentus,* eo quod comparetur ad alia primo et per se cognita, tanquam in aliis intellectibus possint

inveniri plura primo et per se cognita. Constat autem hoc verum esse in secundo sensu non autem in primo, cum ab unitate illius, primo et per se objecti potentia sit una. Quod etiam ista sit mens S. Thomae, hic ex rationibus adductis apparet manifeste.

Probatur autem conclusio **primo.** Id quo Deus intelligit nihil est aliud quam divina essentia. Ergo et primo et per se intellectum ab ipso nihil est aliud quam ipsemet. — Probatur *consequentia*: quia illud solum est primo et per se ab intellectu cognitum cujus specie intelligit, eo quod operatio proportionetur formae quae est operationis principium.

Advertendum circa istam propositionem: *Illud primo et per se ab intellectu cognoscitur cujus specie intelligit*: et ejus probationem, quod cum omne agens agat sibi simile, et omne cognoscens cognoscat sibi simile, eo quod simile simili cognoscatur, oportet ut operatio terminetur ad id quod est simile principio formali operationis, et hoc est operationem proportionari formae quae est principium operationis, terminari scilicet ad simile formae ex qua elicitur aut specificatur operatio.

Sed quia, ut diximus, *dupliciter* dici potest aliquid primo et per se cognitum, ideo duplicem, haec assumpta propositio, veritatem habere potest.

Si enim velimus accipere *primo* et *per se* cognitum *primo modo*, considerandum est quod *forma* quae est principium operationis, *dupliciter* potest considerari, scilicet, *materialiter* et *formaliter*. Sicut enim ex parte objecti sunt materialia objecta, scilicet particulares naturae ad quas operatio potentiae terminatur, et formalis ratio in qua omnia conveniunt, ut in visu, materialia objecta sunt albedo et nigredo et alii specifici colores, formale autem est color, quia omnes colores ad visum referuntur inquantum colores sunt; ita ex parte formae quae est principium operationis, *materiale* est forma hujus particularis, inquantum est haec forma, et forma illius, inquantum est particulariter illius; *formale* autem, est communis ratio in qua omnes conveniunt formae talis potentiae, et qua primo et per se operatur potentia, sicut forma albedinis, in visu, ut particulariter similitudo albedinis, et forma nigredinis, ut nigredinis forma, est forma visus materialis: hoc autem quod dico, similitudo coloris, in quo omnes formae visus conveniunt, est *formale* in eis, et per ipsam primo et per se visus videt. Sic etiam ex parte intellectus, licet in uno intellectu sint species et similitudines diversarum naturarum illae tamen secundum particulares rationes consideratae, *materiales* sunt formae; sed id inquo omnes in tellectus illius species conveniunt, est *formale*, et quod per illud repraesentatur intellectui, est primo et per se cognitum: sicut quia omnes species intellectus nostri conveniunt in hoc, quod unaquaeque est species quidditatis materialis, loquendo de obiecto proportionato, aut entis, loquendo de obiecto adaequato, ideo species intellectus nostri, formaliter

sumpta qua primo et per se intelligit, est species quidditatis naturalis, aut species entis; et sic, quod hic dicitur esse primo et per se cognitum ab intellectu cujus specie intelligit, intelligendum est de specie *formaliter* sumpta, qua primo et per se intelligit.

Sic autem se habet essentia divina ad intellectum divinum quia est forma qua primo et per se intelligit: immo, hoc etiam habet proprium, quod non multiplicatur in plures materiales species, sicut species intellectus nostri, sed una numero manet, nihilque intellectui divino repraesentat, nisi inquantum est divina essentia aut formaliter, aut participative. Ideo primum et per se cognitum ab intellectu divino, est ipsa divina essentia et Deus ipse.

Si autem accipiatur *primo* et *per se* cognitum, *secundo modo*, ut dicimus hoc loco accipi a S. Thoma, tunc intelligitur, quod illud primo et per se cognoscitur ab intellectu, cujus specie tanquam primo illud repraesentante, non autem repraesentante aliquid prius in quo reluceat, intelligit. Et quia species qua intellectus divinus intelligit, primo et per se divinam essentiam repraesentat, alia autem ut in divina relucent essentia, et nulla alia species est in divino intellectu, ideo ipse solus primo et per se, a se intelligitur.

Secundo prob. Et est ratio sumpta ex *12. metaph., text., 51.* Si non sic esset, tunc intellectus divinus mutaretur de consideratione sui in considerationem alterius, et cum illud esset eo ignobilius, mutaretur in pejus. — Probatur *consequentia*: quia impossibile est primo et per se plura simul intelligere, eo quod una operatio simul multis terminis non possit terminari. Ergo cum Deus se quandoque intelligat, si aliquid aliud intelligat tanquam primo et per se intellectum, mutabitur intellectus suus de consideratione sui ad considerationem alterius.

Adverte, quod ista ratio supponit quod Deus seipsum primo et per se intelligat ex praecedentibus, probat autem quod nihil aliud intelligit primo et per se.

Sed occurrunt **duo dubia**.

Primum est, quia videtur quod una operatio possit diversis terminis primo et per se terminari, eadem enim solis calefactio calefacit ceram, et lutum indurat.

Secundum circa rationem. Posset enim aliquis dicere, quod ex eo quod intellectus divinus intelligit aliquid aliud, non oportet ut cesset ab intellectione sui. Nam et angelus semper seipsum intelligens, ut inferius ostendetur, etiam alia intelligit primo et per se ad sensum conclusionis.

Ad primum respondetur, quod illa operatio, licet sit una ex parte principii activi formaliter, et ideo ab una forma procedat, tamen virtualiter est plures, et ex parte passivorum multiplicatur, unumquodque enim illorum eam suo modo recipit.

Ad secundum respondetur, quod angelus licet intelligat alia, non tamen cessat a cognitione sui, quia alia intelligit per species

suae essentiae superadditas, et consequenter plures simul habere intellectiones potest, ad diversa primo et per se terminatas, ideo non oportet ut dum alia intelligit desinat se intelligere. Deus autem sua tantum essentia intelligit, ut superius est ostensum (*c. 46*): et consequenter non potest simul plures intellectiones habere. Nam per unam formam non producuntur simul plures operationes ab uno agente, ideo cum plura, unica intellectione intelligi non possint, ita quod unumquodque sit primo et per se intellectum; necesse est, si Deus se intelligit, et similiter aliquid aliud a se, quod hoc sit successivis intellectionibus, et consequenter si aliquid aliud a se, primo et per se intelligat, quod desinat se intelligere.

Tertio prob. Si Deus intelligit se et aliud tanquam principale objectum, plures habebit intellectuales operationes, cum operationes intellectus distinguantur penes objecta. Ergo vel essentia sua erit in plura divisa, si inquam, intellectio sit idem quod ejus essentia, vel aliquam intellectionem habebit quae non erit ejus substantia, quorum utrumque est impossibile.

Adverte, quod licet omnes operationes unius potentiae, unam formalem rationem respiciant, ratione cujus dicuntur omnes ejusdem rationis; materialiter tamen plurificantur ex pluralitate objectorum materialium, quando unumquodque illorum per se attingitur a potentia et non unum ut unitur alteri, sicut alia est visio albi, alia nigri, quando utrumque per se videtur. Unde hoc loco cum dicitur quod operationes distinguuntur secundum objecta, intelligitur de objectis ad quae per se et distincte omnino terminatur operatio, et de reali distinctione operationum.

Quarto prob. Intellectus divinus esset in potentia respectu alicujus alterius. — Probatur *consequentia*: quia intellectus differens a suo objecto intellecto, est in potentia respectu illius.

Quinto prob. Esset aliquid aliud perfectio divini intellectus et eo nobilius. — Probatur *consequentia*: quia intellectum, scilicet primum quod per propriam speciem intelligitur, est perfectio intelligentis, et per consequens, ut sic est eo perfectius. Intellectus enim perfectus est (ultima scilicet perfectione) eo quod actu intelligit, hoc autem est ex hoc quod est unum cum eo quod intelligitur, tanquam scilicet ipso informatus.

Sexto prob. Scientia Dei esset composita, et sic Dei essentia esset composita si scientia Dei est idem quod ejus essentia, vel scientia erit accidens Deo — Probatur *consequentia*: quia ex multis principaliter et primo intellectis integratur scientia.

Advertendum, quod scientia ex ea parte qua dicit ordinatam collectionem specierum intelligibilium, dicit quoddam unum aggregatione et compositum; ideo ubi multa per diversas species cognoscuntur ab aliquo intellectu, illa scientia, compositionem et multiplicitatem habet: hoc autem evenit ubi multa, primo et per se intelliguntur, quia tunc, unumquodque non per alterius speciem in-

telligitur, sed per propriam speciem et adaequatam: ideo si essent plura primo et per se a Deo cognita, scientia Dei compositionem et multiplicitatem haberet.

Septimo prob. Si esset aliud primo et per se cognitum a Deo, intellectio Dei speciem et nobilitatem haberet secundum id quod est aliud ab ipsa: hoc autem impossibile est, cum sua operatio sit sua essentia. — Probatur *consequentia*: quia intellectio speciem et nobilitatem habet secundum id quod est primo et per se intellectum, cum hoc sit ejus objectum.

Sciendum, quod cum una intellectio ad multa possit simul terminari, secundum quod unum in altero continetur, illud tamen quod primo et immediate per speciem intelligibilem, tanquam per propriam speciem, repraesentatur absolute, dicitur talis operationis objectum et primo et per se cognitum, non autem quae repraesentantur secundario, tanquam contenta in primo et principali objecto: sicut si aliquis videat speculum in quo multae imagines apparent, primo et per se cognitum et visum est ipsum speculum, non autem ea quae in illo videntur, et ab eo specificatur non a visis in eo: dicitur enim absolute, visio speculi, aliorum autem dicitur visio in speculo. Propter hoc inquit S. Thomas, intellectionem habere speciem et nobilitatem secundum primum et per se cognitum, eo quod illud sit objectum suum, quod scilicet simpliciter et absolute dicitur intellectionis objectum.

CAPUT XLIX.

QUOD DEUS COGNOSCIT ALIA A SE.

Postquam determinavit S. Thomas de primo et per se objecto divinae cognitionis: nunc de secundario objecto determinat.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo*, determinat de tali objecto in generali. *Secundo*, in speciali (*cap. 63*)

Circa *primum*, *duo* facit. *Primo*, agit de objecto cognito per se. *Secundo*, de objecto concomitante objectum cognitum, scilicet de veritate (*c. 59*)

Circa *primum*, **duo** facit. **Primo,** agit de objecto cognito. **Secundo,** de modo cognitionis ipsius (*cap. seq.*)

Quantum ad primum ponitur haec

Conclusio: **Deus cognoscit alia a se.**

Et **probatur primo** sic: Deus cognoscit suam essentiam plenissime, Ergo cognoscit alia a se. — Probatur *consequentia*: quia effectus cognitio sufficienter habetur per cognitionem suae causae. Unde dicimur scire unumquodque cum causam ejus cognoscimus.

Deus autem per essentiam suam est causa essendi aliis. Ergo etc.

Advertendum, quod in ista conclusione non determinatur modus cognitionis, an scilicet, perfecte vel imperfecte, Deus alia cognoscat, sed absolute agitur de cognitione aliorum sive perfecte, sive imperfecte cognoscantur. Unde ex ista ratione absolute concluditur quod Deus alia a se cognoscit. Et quod inquit S. Thomas, quoniam *ex cognitione causae sufficienter cognoscitur effectus,* sufficientia illa non dicit perfectionem cognitionis, sed exclusionem necessitatis alterius: quia ad habendum absolute cognitionem effectus, si causa cognoscatur in quantum causa, sive quantum ad virtutem secundum quam est causa, nihil aliud requiritur.

Secundo prob. Quod est in aliquo secundum modum intelligibilem, ab eo intelligitur. Sed causata a Deo sunt in ipso intelligibiliter. Ergo etc. — *Major* supponitur vera. *Minor* vero probatur: quoad *primam* quidem *partem*, quia cum omne agens agat sibi simile, similitudo omnis effectus aliqualiter praexistit in sua causa: quoad *secundam* vero *partem*, quia omne quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est; Deus autem secundum naturam suam est intellectualis.

Tertio prob. Deus cognoscit se esse causam. Ergo cognoscit aliqualiter causatum. Ergo alia a se; quia non est causa suipsius sed alicujus alterius. — Probatur *antecedens*: quia quicunque cognoscit rem aliquam, cognoscit omnia quae de illa re vere possunt dici, et quae ei conveniunt secundum naturam. Deus autem seipsum perfecte cognoscit, et secundum suam naturam convenit sibi quod sit aliorum causa. Ergo etc.

Circa assumptum *ad probationem antecedentis, considerandum*: quod convenienter addidit S. Thomas: *et quae ei conveniunt secundum naturam;* quia cognoscens perfecte aliquam rem, non oportet ut cognoscat omnia simpliciter. quae nata sunt sibi a causa extrinseca convenire et vere de ipsa dici possunt, sed illa tantum quae vere dici possunt de ipsa, convenientia sibi secundum naturam; propter quod conjunctim accipienda est illa propositio, non autem divisim.

Circa illam propositionem: *Deo convenit secundum naturam ut sit aliorum causa*; advertendum quod *duplicem* sensum habere potest. *Unus* est, ut natura divina formaliter sumpta, sit immediatum principium agendi. Et hic sensus non est hic intentus, sed est falsus; denotaretur enim Deum de necessitate naturae agere, non autem per intellectum. *Alius*, ut importetur fundamentum remotum causalitatis esse naturam; sicut si diceremus, hominem secundum naturam intelligere; non quia natura et essentia sit immediatum principium intellectionis, sed quia est remotum principium et fundamentum ex quo habet ut intelligat; et hic sensus est verus, et hic a S. Thoma intentus. Quod enim Deus sit causa omnium aliorum

per intellectum, convenit sibi ex perfectione suae naturae originaliter et fundamentaliter.

Notandum etiam, quod haec ratio differt a prima, quia in ista consideratur virtus causae cum habitudine ad effectum, quod datur intelligi cum dicitur, Deum cognoscere se esse causam; in prima autem, consideratur absolute virtus et perfectio causae.

Ex hac conclusione et praecedenti *deducitur corollarie*, quod Deus seipsum cognoscit tanquam primo et per se notum, alia vero, sicut in essentia sua visa. Quod et auctoritate Dionysii (*c.* 7. *de div. nom.*) confirmatur: « Non secundum visionem singulis se immittit, sed secundum causae continentiam scit omnia »; et infra: « Divina sapientia seipsam cognoscens scit alia ». Et in Psalmis dicitur: *Prospexit de excelso sancto suo (Psalm. CI. 20)*; quasi de seipso alia videns.

« *Quomodo Deus alia in seipso tantum videat.* »

Circa corollarium istud et conclusionem, occurrit **dubium;** *quomodo alia, Deus in seipso tantum videat,* cum res habeant esse ab ipso distinctum, et hujusmodi in alio cognoscere, sit imperfecte cognoscere.

Ad hujus evidentiam *considerandum*, quod effectus divini ut dicitur, *de verit.*, *q.*, 8, *a.*, *4*, non continentur in divina essentia, sicut rerum imagines in speculo continentur, quia quae continentur in speculo distincta sunt, et multiplicia, realiter inter se distinctionem habentia in speculo; effectus autem divini, non continentur divisim et multipliciter in divina essentia, sed continentur sicut effectus in causa per unicam virtutem omnia producente, in qua effectus non sunt divisim et multipliciter, sed unite in una virtute omnes eminenter continente, ita quod omnes sunt ipsa virtus indivisibilis et simplex. Ideo, cognoscere Deum res in sua essentia, non est videre eas sicut in speculo, quod est videre eas cum quadam distinctione existente in eo in quo videntur, sed est videre eas sicut in causa; quod est videre eas in una indivisibili essentia omnia unite et eminenter continente, et omnia perfectissime repraesentante.

Et si aliquando inveniatur a Sanctis dictum, divina essentia esse speculum, intelligendum est quantum ad aliquid, in quantum scilicet, in ea videntur omnia, non autem quantum ad modum existendi rerum in speculo.

Sed, *dupliciter* potest intelligi alia a Deo in ipso videri. *Uno modo,* ut videantur res in divina essentia, solum quantum ad esse quod in ipsa habent, et sic non accipimus hic, quia cum illud esse rerum nihil aliud sit quam esse divinum, cognoscere sic res, esset divinum tantum esse cognoscere. *Alio modo*, ut in ipsa divina essentia, non solum videatur esse rerum, quod in ipsa habent, sed etiam esse quod unumquodque in seipso habet, in quantum divina

essentia, rerum omnium, quantum ad omnia quae in ipsis sunt, est expressa similitudo; sicut si imago quae est in speculo, repraesentaret omnia quae sunt in re, et esse particulare quod habet res in se, ex visione illius imaginis videretur etiam res ipsa perfecte.

Ex quo sequitur, quod *dupliciter* potest considerari quod ab aliquibus dicitur, *Deum res alias intelligere terminative. Uno modo*, ut idem sit quod intellectum divinum extendi sua actione ad esse rerum, quod in seipsis habent, sive hoc sit immediate sive mediate, et sic verum est ipsum intelligere res terminative. *Alio modo*, ut idem sit, quod immediate ipsum ad res terminari secundum quod in seipsis sunt, ita quod non videatur esse earum in alio cognito in quo repraesententur; et sic non intelligit eas Deus terminative, quia ad eas ut in seipsis sunt non terminatur nisi secundario et per divinam essentiam in qua videntur tanquam per ipsam repraesentatae.

Quod autem *videtur dicere* Aristoteles *12, metaph., text. 51*. Deum seipsum tantum cognoscere, et non alia extra se; *non obstat*. — Dicitur enim, quod Deum intelligere aliquid extra se, *duobus modis* potest intelligi. *Uno modo*, quia intelligit id quod est aliud ab ipso, et sic Deus intelligit aliquid extra se. *Alio modo,* quia cognoscit aliud a se primo et per se, non autem in ipso Deo, et sic non intelligit aliquid extra se, sed omne quod cognoscit, videndo essentiam suam intelligit, et sic intellexit Aristoteles.

Quod etiam videtur velle ibidem Philosophus, quod intellectus divinus vilesceret, si cognosceret ea quae sunt infra se; intelligitur similiter, si illa cognosceret tanquam primum et per se objectum, se autem non cognosceret: tunc enim cognitio Dei terminaretur ad vile objectum, intelligentia vero movens orbem intelligeret ipsum Deum quod est nobilissimum cognitum, et sic vilificaretur intellectus divinus, dum ad res inferiores praetermisso nobilissimo ente terminaretur. Patet hoc esse de mente Aristotelis ibidem, quia illud dixit respondendo ad quaestionem illam qua quaerebatur: Utrum cognoscat se an alia; et respondet, quod non cognoscit alia, scilicet *solum*, sed cognoscit se tanquam primo cognitum; etc. Quia si solum alia a se cognosceret, cognitio sua vilis esset inter aliarum intelligentiarum cognitiones.

Potest etiam dici, quod si intelligeret alia a se per mutationem ab intellectione sui ad aliorum intellectionem, utique vilesceret, quia tunc transiret ab eo quod est nobilius, ad id quod est ignobilius.

Ad dubium ergo dicitur, quod quamvis res secundum quod in seipsis sunt, habeant esse distinctum a Deo, non tamen quia videntur in divina essentia, imperfecto modo videntur; quando enim aliquid videtur in aliquo, perfectissime ipsum quantum ad omnia repraesentante, ita quod per ipsum, illud secundario terminatur ad esse proprium rei, tunc non cognoscitur imperfecte,

immo perfectissime; sed bene imperfecte cognosceretur, si aut illud non esset ejus perfecta similitudo, aut in ipsa tantum similitudine sisteret intuitus, et ad rem ipsam non terminaretur.

Advertendum tamen cum dicitur, divinam cognitionem terminari secundario ad res, quod per hoc non intendimus ponere ordinem in ipsa cognitione divina secundum se, sed tantum inter cognita; et est sensus, quod res aliae sunt secundaria objecta divinae cognitionis.

CAPUT L.

QUOD DEUS HABET PROPRIAM COGNITIONEM DE OMNIBUS REBUS

Postquam determinavit S. Thomas, de objecto secundario generali divinae cognitionis secundum se, nunc de ipso quantum ad modum cognitionis determinat.

Circa hoc autem, **duo** facit. **Primo** agit de modo se tenente ex parte objecti. **Secundo** de eo quod ex parte cognoscentis se tenet (*cap. seq.*).

Quantum ad primum ponit hanc

Conclusionem: **Deus cognoscit res alias a se, prout ab invicem sunt distinctae.** — Declarat autem ipsam ex aliorum opinione. Nam fuit quorumdam opinio quod Deus de aliis rebus non habet cognitionem nisi universalem, utpote cognoscens illas in quantum entia sunt; eo quod naturam entis per sui cognitionem apprehendat. De qua opinione in fine hujus capitis pertractabitur. Nos autem dicimus quod Deus res alias cognoscit non solum quantum ad praedicata communia in quibus conveniunt, sed etiam prout ab invicem distinctae sunt, idest, quantum ad propria quibus una res ab alia distinguitur, et hoc est cognoscere res secundum proprias earum rationes.

Probatur autem conclusio, supposito quod Deus sit causa omnis entis, sive mediate sive immediate: quod infra plenius ostendetur et:

Primo sic: Deus cognoscit seipsum et omnes causas medias quae sunt inter ipsum et rem quamlibet. Ergo de rebus habet propriam cognitionem secundum quod sunt ab invicem distinctae. — Probatur *antecedens*: nam quod Deus seipsum perfecte cognoscat ostensum est supra (*c. 47*), quod autem alias causas intermedias, ostenditur: quia cognito seipso, cognoscit quod ab ipso immediate est; quo cognito, cognoscit iterum quod ab illo mediate est; et sic usque ad ultimum effectum, cum omnes secundae causae

ab ipso procedant. *Consequentia* etiam probatur: quia cognita causa, cognoscitur ejus effectus, et sic cognito Deo et omnibus causis intermediis, cognoscitur quidquid est in re; hoc autem est cognoscere communia et propria rei et sic habere propriam, completam et distinctam cognitionem de re.

Circa istam propositionem: *Cognita causa cognoscitur effectus;* notandum, quod habet veritatem *duabus* conditionibus intellectis, loquendo de causa per se. Scilicet, *primo* quod cognoscatur quantum ad illud secundum quod est causa effectus. *Secundo,* quod cognoscatur formaliter in quantum causa. Propter defectum *primi,* si cognoscatur ignis quantum ad siccitatem solum, non propter hoc cognoscitur calidum ab ipso productum sub ratione calidi, quia non cognoscitur quantum ad illud quo ignis est causa calidi. Propter defectum *secundi,* cognito igne quantum ad caliditatem, qua est causa hujus calidi, si ipsum non cognoscam ut causam hujus calidi, non propter hoc cognosco hoc calidum, ex cognitione scilicet, talis causae. Quia autem Deus omnes causas rerum quantum ad illud quo sunt causae, et ipsas esse talium rerum causas cognoscit, ideo ex cognitione causarum omnium, res omnes distincte cognoscit.

Secundo prob. Deus est causa rerum per intellectum, quia unumquodque agit in quantum est actus, et esse Dei est ejus intelligere. Ergo cognoscit res distincte. — Probatur *consequentia*: quia omne agens per intellectum, habet cognitionem de re quam agit secundum propriam facti rationem, eo quod cognitio facientis determinet formam facto.

(**Dubium**). Sed dupliciter videtur ista ratio deficere.

Primo: quia si ex hoc quod esse Dei est suum intelligere, sequitur Deum agere per intellectum, ergo ubi esse causae non erit suum intelligere, illa causa non aget per intellectum. Sicut enim affirmatio est causa affirmationis, ita negatio est causa negationis; et sic homo nullo modo per intellectum aget.

Secundo: quia illi qui primam opinionem tenent, possent dicere, quod Deus est omnium causa quantum ad esse tantum, ideo sufficit quod habeat tantum cognitionem rerum in quantum sunt entia.

Respondetur ad primum, quod illa non est ratio adaequata quare aliquid agat per intellectum, quia scilicet, suum esse sit intelligere; ideo non oportet ut negatio illius causae sit ratio quare aliquid per intellectum non agat: illa enim Aristotelis propositio intelligitur tantum de causa adaequata et propria, sed est ratio, gratia materiae, concludens in Deo. Si enim unumquodque agit in quantum actualiter existit, quia existere est conditio necessario requisita ad hoc ut aliquid agat, sequitur, cum existere Dei sit suum intelligere, quod Deus agat in quantum intelligit, ita quod intelligere, est conditio necessario requisita ad hoc ut agat.

Sed tunc **majus** insurgit **dubium**. Aut enim accipitur intelligere *formaliter,* in quantum intelligere est; aut *materialiter* quantum ad illam entitatem quae est intelligere. Si *formaliter*, tunc falsum subsumitur, scilicet quod esse Dei sit formaliter intelligere, immo formaliter distinguuntur, et diversis conceptibus a nobis intelliguntur. Si *materialiter*, non magis sequetur quod Deus agat inquantum intelligit, sive per intellectum, quam agat inquantum est justus, sive per justitiam; quia sicut intelligere est idem materialiter in Deo quod esse, ita et justitia.

Respondetur (*primo*) quod accipitur intelligere *formaliter* ex parte rei, et non tantum *materialiter*; hoc enim habet proprium intelligere in Deo, quod est formaliter idem cum esse divino, eo quod utrumque ultimam actualitatem dicat: esse enim est ultima actualitas Dei ut est in genere entium, intelligere autem est ejus ultima actualitas ut est in genere intelligibilium; genus autem entis in Deo et genus intelligibilis est formaliter idem, cum Deus sit et esse subsistens immateriale, et intelligere subsistens: hoc autem aliis quae sunt in Deo non convenit, cum non dicant ex se ultimam actualitatem, licet et ipsa subsistentia sint, unde non sunt idem formaliter cum ipso esse, inquantum est esse, sicut intelligere. Et propter hoc non oportet si agit inquantum est in actu, quod agat in quantum est iustus.

Potest *secundo* responderi, quod esse Dei quo intelligitur subsistere, *dupliciter* considerari potest. *Uno modo*, absolute ut actualitas essendi. *Alio modo*, ut formale principium contentivum rerum a Deo producibilium. Si *primo modo* accipiatur, sic formaliter distinguitur ab intelligere. Si vero accipiatur *secundo modo*, sic est formaliter intelligere, quia in Deo continentur res virtualiter sicut in agente per cognitionem, non autem sicut in agente per naturam. In hujusmodi autem agente, principium agendi est cognitio saltem habitualis; ideo cum in Deo non sit habitualis cognitio, sed tantum actualis, principium agendi in Deo est ipsum intelligere. Hoc ergo *secundo modo* accipit esse S. Thomas non autem primo modo. Nam per esse hoc modo sumptum, Deus est in actu rerum ab ipso producibilium.

Ad secundum dicitur, quod ratio supponit Deum esse causam rerum, non tantum in quantum entia sunt, sed etiam in quantum talia entia, quod inferius probandum erit.

Tertio prob. Deus intelligit causando res, distinctionem omnium rerum. Ergo cognoscit res ut distinctas. — Patet *consequentia*: quia nisi ut distinctae sunt, eas cognosceret, non intenderet per cognitionem distinctionem earum. *Antecedens* vero probatur. *Aut* rerum distinctio est a casu; *aut* ab agente per necessitatem naturae; *aut* ex aliqua causa intelligente particulari; *aut* ex intentione primae causae quae est Deus. Non *primum*, quia certum habet ordinem; non *secundum*, quia natura determinatur ad unum, et per consequens agens per necessitatem naturae non potest intendere

multa, inquantum sunt distincta; unde et Anaxagoras principium distinctionis dixit intellectum, tanquam intellectus proprium sit rerum distinctionem considerare; non *tertium*, quia omnis hujusmodi causa est de numero causatorum distinctorum. Ergo *quartum*, quod erat intentum.

Sed occurrit **dubium** circa id quod dicitur: *agens per naturam non posse intendere multa in quantum sunt distincta;* nam intentio animalis generantis aliud animal, videtur ferri ad multas partes animalis, cum eas ordinate producat, et diversarum complexionum; si dicatur quod non intendit illas nisi ut ex ipsis constituitur unum animal, non autem ut distinctae sunt, eodem modo dicetur quod agens per intellectum non intendit plura ut distincta sunt, sed ut in uno quodam ordine conveniunt universi.

Respondetur, quod agens per necessitatem naturae, intendit unum simpliciter quantum ad primam intentionem naturae, plura autem distincta secundario, inquantum illa ad unitatem illius, quod principaliter intendit, necessaria sunt, ita quod nullo modo intendit illa ut distincta sunt, licet intendat distincta secundaria intentione. Agens autem per intellectum, licet multa possit intendere, ut in unum ordinem conveniunt, potest tamen plura intendere ut distincta sunt, intendendo eorum distinctionem, et unumquodque secundum propriam rationem, in quantum ex distinctione aliquorum, ut distincta sunt, unus ordo resultat, aut etiam absque ordine. Non est ergo differentia inter naturam et intellectum, quasi intellectus posset plura intendere, natura autem nullo modo; sed quia, si natura aliquo modo plura intendat, quae partis rationem habent, non intendit illa ut plura et distincta, quasi eorum distinctionem per se intendens; intellectus autem plura, quorum unumquodque perfectum est, ut distincta sunt potest intendere, eorum distinctionem intendendo et pluralitatem. Sed deceptio in hoc accidit, quod existimatur idem esse intendere plura, et intendere pluralitatem, sive plura ut plura sunt: quod ut ostendat S. Thomas verum non esse, dixit non absolute quod agens naturale non intendat plura, sed quod non intendit plura *ut distincta* sunt.

Quarto prob. Deus quidquid cognoscit, perfectissime cognoscit. Ergo res propria cognitione, non tantum universaliter cognoscit. — Patet *antecedens*: quia in eo est omnis perfectio sicut in simpliciter perfecto. *Consequentia* vero probatur: quia quod cognoscitur in communi tantum, imperfecte cognoscitur, et magis in potentia quam in actu, cum ignorentur ea quae sunt praecipua illius, scilicet ultimae perfectiones quibus perficitur proprium esse ejus.

Circa istam propositionem: *Quod cognoscitur in communi tantum, imperfecte cognoscitur et in potentia;* advertendum, quod in ea cognitione qua cognoscitur aliquid in communi, duo sunt quae cognoscuntur, scilicet ipsum commune in quo aliud cognoscitur, et illud cui tale commune convenit, inquantum in illo communi con-

tinetur. Si consideretur ipsum commune secundum se, sic non inconvenit ut illud in actu et perfecte cognoscatur, secundum scilicet, quod est quoddam totum essentiale; potest enim distincte cognosci quantum ad omnia quae sunt de ejus ratione, sicut perfecte cognoscitur animal in quantum totum quoddam essentiale est, quando cognoscitur quod est substantia animata sensibilis, et cognoscuntur omnes ejus proprietates sibi, inquantum animal est, convenientes. Sed si consideretur res quae in communi continetur et cognoscitur, *dupliciter* possumus intelligere rem in communi. *Uno modo*, cognoscendo ipsum commune per modum abstractionis universalis a particulari non considerando scilicet ipsum ut est in particulari, sicut cum absolute consideratur animal: quia enim in animali continetur homo, ideo dum cognoscitur animal, dicitur aliquo modo homo cognosci, tanquam aliquid potentialiter in animali contentum. *Alio modo*, cognoscendo ipsum per applicationem ad particulare, ut cum cognoscitur hominem esse animal.

Utroque modo res imperfecto modo cognoscitur, quia non cognoscitur quantum ad ea quibus distinguitur ab aliis et in proprio esse constituitur. Similiter, utroque modo in potentia cognoscitur, sed tamen diversimode; quia *in primo modo* cognoscitur simpliciter in potentia, sicut in ipso communi tantum potentialiter continetur; cum enim animal abstracte cognosco, dicor et hominem potentaliter cognoscere, quia in animali, homo potentialiter continetur. Sicut qui cognosceret materiam primam absolute, sive per comparationem ad formam, universaliter tantum cognosceret particulares formas in potentia, sicut in ipsa materia potentialiter continentur. Sed *in secundo modo* cognoscitur in potentia tantum *secundum quid*; cum enim cognosco hominem esse animal, cognosco quidem hominem actualiter, cum ad ipsum actus intellectus terminetur; potest tamen dici cognosci in potentia, in quantum cognoscitur non quantum ad differentiam per quam constituitur in actu speciei, sed quantum ad praedicatum in quo cum aliis potentialiter continetur. Quia ergo praedicta opinio dicebat Deum cognoscere entia in communi *primo modo*, cum dicerent ipsum ea cognoscere in quantum naturam essendi absolute cognoscit, ideo simpliciter dixit S. Thomas, quod tali cognitione magis cognoscitur res in potentia quam in actu.

Quinto prob. Deus cognoscit naturam entis. Ergo cognoscit multitudinem. Ergo intelligit res prout sunt ab invicem distinctae. — Patet *secunda consequentia*: quia multitudo sine distinctione intelligi non potest. *Prima etiam* patet: quia unum et multa sunt accidentia entis, in quantum est ens, ut dicitur *4, metaph., text., 3, et 4*. Quicumque autem cognoscit naturam aliquam, cognoscit per se accidentia illius naturae.

(Dubium). Sed videtur ista ratio non concludere. Cognoscens enim naturam non cognoscit accidentia illius naturae, nisi inquantum illi naturae conveniunt, non autem ut aliis conveniunt; sicut

cognoscens hominem, cognoscit risibilitatem ut homini convenit, non autem ut est in illo homine particulari, aut in illo. Si ergo unum et multa sunt propria accidentia entis, in quantum ens, sequitur quod cognoscens ens cognoscit multitudinem ut ens commune consequitur, non autem ut istis aut illis entibus convenit. Ideo non sequitur ex cognitione istius accidentis, in quantum concomitatur ens in communi, ut cognoscantur res in quantum sunt distinctae: sicut ex hoc quod cognoscitur risibilitatem hominis naturam consequi, et sic hominem esse risibilem, non sequitur quod cognoscam Sortem esse risibilem aut Platonem, quia stat quod cognoscam naturam universalem, et tamen non considerem particularia sub illa natura contenta.

Respondetur, quod cum ens non dicat unam naturam simpliciter, ut superius ostendimus *(cap. 34)*, sed multas naturas ut sunt unum proportione, non accipiuntur passiones entis, ut consequentes unam entis naturam in omnibus inventam, sed ut consequentes naturas quae nomine entis significantur, ut tamen unum proportione sunt. Et quia quae sunt unum proportione, perfecte cognosci non possunt, nisi cognita utriusque proportione, sicut non potest cognosci sex et quatuor proportionalia in comparatione ad tria et duo esse, nisi cognoscatur sex esse duplum ad tria, et quatuor ad duo; cum non cognoscatur similitudo, nisi extrema similitudinis cognoscantur. Ideo perfecte natura entis cognosci non potest, nisi cognitis naturis inter se proportionem habentibus in ordine ad esse, neque perfecte naturam passionis entis cognosci potest, nisi cognitis naturis contentis sub ente, quibus illa passio proportionabiliter convenit.

Singulariter autem multitudo cognosci non potest, nisi cognoscantur ea quae multa sunt et distincta, quia multitudo consequitur ens, non quantum ad unam naturam communem entis, sed quantum ad aliqua sub ente contenta, in quibus multitudo salvatur aut per modum accidentis, aut per modum substantiae. Et ideo si debet cognosci multitudo, tanquam aliquid in multis et distinctis rebus existens, necesse est ut ea quae multa sunt cognoscantur sub distinctione quadam unius ab altero, et est simile de impari respectu numeri, ad hoc enim quod cognoscatur haec passio numeri quam dicimus, impar, non sufficit naturam numeri in communi cognoscere, quia haec passio non consequitur numerum, nisi ratione aliquarum specierum suarum, in quibus invenitur, sed oportet ut illa numeri species cognoscatur, ad quam haec passio consequitur, licet et ad numerum absolute sub disjunctione cum pari consequatur.

Ad instantiam ergo dicitur, quod non est simile de risibilitate respectu hominis et de multitudine respectu entis; quia risibilitas consequitur naturam hominis absolute, quae est simpliciter una,

multitudo autem consequitur ens ratione aliquorum contentorum sub ente.

Sexto prob. Deus cognoscendo se, cognoscit naturam universalem entis et perfecte, quia ab eo omnis imperfectio removetur. Ergo cognoscit omnes gradus entium, et sic habet de rebus propriam cognitionem. — Probatur *consequentia*: quia *cognoscens perfecte aliquam naturam universalem, cognoscit modum quo natura illa potest haberi*; ex diversis autem modis existendi, constituuntur diversi gradus entium.

Circa *consequentiae* probationem, **dubium** occurrit: nam metaphysicus naturam entis universalem perfecte cognoscit, cum ejus subiectum formale sit ens, in quantum ens, et tamen non cognoscit omnem modum quo natura entis haberi potest, cum non cognoscat res nisi in universali ut ex *1, metaph.*. habetur. Ergo non oportet ut cognoscens aliquam naturam universalem perfecte, omnem ejus modum quo haberi potest cognoscat.

Ad hujus evidentiam *considerandum*, quod natura quaelibet universalis *dupliciter* considerari potest. *Uno modo*, inquantum totum quoddam essentiale est, ut scilicet habens naturam et essentiam ab aliis naturis universalibus distinctam. *Alio modo*. inquantum totum universale, scilicet ut plura in se potentialiter continens, et ut multis commune. Si *primo modo* consideretur, sic ad ejus perfectam cognitionem, non requiritur ut cognoscatur omnis ejus modus, quo ab inferioribus haberi potest, ut est totum universale, sed sufficit ut cognoscantur omnia quae de ejus ratione sunt, et omnia quae per se ejus propriam rationem consequuntur. Sic enim perfecte cognoscitur animal quando cognoscitur quod est substantia animata, sensibilis, et cognoscuntur omnia quae sibi in quantum animal est, conveniunt. Si vero consideretur *secundo modo*, sic ad perfectam ejus cognitionem requiritur ut cognoscantur omnes ejus differentiae, quibus ad sua inferiora contrahitur: ipsa enim inferiora, sunt ejus partes inquantum universale est, sicut et ea quae in ejus diffinitione cadunt, sunt ejus partes in quantum totum est essentiale. Propositio ergo S. Thomae (*quicumque cognoscit perfecte etc.*) intelligitur de perfecta cognitione universalis *utroque modo* simul, *non* autem de ejus cognitione *primo modo tantum.*

Ad instantiam autem de metaphysico dicitur, quod metaphysicus non cognoscit perfecte ens utroque modo, sed tantum primo modo, hoc enim sufficit ad perfectam entis cognitionem, inquantum est ejus subiectum. Sed Deus, ipsum utroque modo perfecte cognoscit, ideo instantia non est contra intentum.

Septimo prob. Deus cognoscit seipsum perfecte. Ergo de omnibus rebus habet propriam cognitionem. — Probatur *consequentia*: quia cognoscens perfecte aliquid, cognoscit omnia quae sunt in

illo: in Deo autem sunt omnia secundum potentiam activam quantum ad proprias formas.

Adverte, quod ista ratio a prima differt, licet cum illa eadem videatur. In prima enim considerabatur ordo omnium causarum ad effectum, secundum quod ex earum notitia devenitur in cognitionem effectuum; hic autem formaliter consideratur existentia effectuum in ipso Deo, secundum quod formae particulares omnium entium in potentia activa Dei continentur, idest, secundum quod in Deo virtus ad omnium rerum particulares formas tanquam in prima omnium causa.

Octavo prob. Deus scit quot modis aliquid simile ei esse potest. Ergo cognoscit res secundum proprias formas. — Patet *consequentia*: quia ex hoc sunt diversitates formarum, quia divinam essentiam res diversimode imitantur. Ideoque et Philosophus formam divinum quoddam nominat. *Antecedens* vero probatur: quia qui scit naturam aliquam, scit an et quomodo communicabilis sit: divina autem natura per similitudinem communicabilis est.

Adverte, quod aliter communicabilis est natura universalis, et aliter divina natura, communicatur enim natura universalis quia secundum eandem rationem multis convenit, sed diversa esse in illis habet; natura autem divina non sic creaturis communicatur, sed quia omnia aliqua imperfecta ejus similitudine participant, omnis enim perfectio, ut superius est ostensum, est quaedam participata similitudo divini esse. Et hoc est quod intendit S. Thomas cum inquit, quod divina natura communicabilis est per similitudinem, eo quod una existens terminat similitudinem creaturarum ad se, sive quod idem est, ipsa est cui omnis perfectio creaturae assimilatur.

Nono prob. Alii cognoscentes, cognoscunt res ut sunt distinctae. Ergo et Deus. — Probatur *consequentia*: quia alioquin Deus esset insipientissimus, ut arguit Philosophus in *primo de Anim.*; *text.*, *comm.*, *80* et *tertio metaph. text. comm.*, *15*, contra dicentes Deum non cognoscere lucem quam omnes cognoscunt.

Confirmatur et auctoritate Geneseos: *Vidit Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona* (*I. 31*), et ad Hebreos: *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus*: *omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus* (*IV, 13*).

« *An secundum Averroem Deus cognitionem de rebus tantum universalem habeat.* »

Quantum ad opinionem quae hic impugnatur, sciendum quod eam attribuit S. Thomas I. Sent, *dist.*, *35*, *a.*, *3.*, Commentatori, et habetur *12*, *metaph.*, *comm.*, *51*, in fine. — Oppositum tamen videtur velle etiam *12 metaph.*, *comm. 52*, et *2*, *physic.*, *comm.*, *75*, et *2*, *de anim. comm. 34*, ubi vult primam causam habere sollicitudinem de iis inferioribus: quod manifestius etiam habetur *10*

ethic., *c. 10*, ubi inquit quod Deus visitat sapientem sicut facit amicus cum amico.

Nec valet dicere quod ista sollicitudo dicit causalitatem tantum per modum finis, non autem rerum cognitionem; tum quia sollicitudo non nominat causalitatem nisi cum cognitione, tum quia sollicitudinem esse de aliqua re, non est esse finem ejus, sed magis in finem cognitum dirigere; propter quod inquit Commentator *2, physic.*, quod si divinus non admittat naturam agere propter finem, non potest salvare sollicitudinem circa res, quia videlicet, sequitur Deum non dirigere res naturales ad finem, quod est de ipsis habere sollicitudinem.

Magis itaque dicendum erit, aut quod sibiipsi contradicat, quod tanto viro attribuendum non puto, praesertim quod opposita in duobus commentariis immediatis dicat; aut quod intellexit istam sollicitudinem esse de rebus solum in quantum entia sunt, ita quod sicut naturam entis cognoscit, ita disponit ut natura entis sit, non descendendo ad hoc vel illud ens particulare, per particularia autem agentia disponitur ut hoc et illud ens sit, et sic sollicitudinem habet de istis, inquantum is naturam entis, quae salvatur in ipsis, intendit.

Quod autem *10, ethic.*, inquit, ex ipsa rerum serie apparet quod loquitur ex suppositione, si scilicet Deus de singularibus, ut singularia sunt, curam gerat. Si quis autem vellet sustinere de mente Commentatoris esse, propter adductas auctoritates, quod Deus de rebus propriam et distinctam cognitionem habeat; posset *primo* dicere, quod in commentario *51, 12, metaph.*, intellexit, quod cognoscit entia, in quantum entia sunt, cognoscendo seipsum: quia alia non cognoscit distincte nisi cognoscendo se, qui est esse subsistens in quo omnia entia eminenter continentur. Posset *secundo* dicere, quod S. Thomas illam opinionem attribuit Averroi quantum verba ejus in illo loco sonant. Nam ibi non aliter suam explicat intentionem, sed ex ipsis verbis ejus habetur hoc, quod entia in communi tantum, scilicet inquantum entia sunt, cognoscat. Non autem curat S. Thomas quid ipse intellexerit. Quantum autem falsitatis, opinio haec habeat, ex adductis rationibus patet.

CAPUT LI.

RATIONES AD INQUIRENDUM QUALITER MULTITUDO INTELLECTORUM SIT IN INTELLECTU DIVINO.

Ostenso quis sit modus ex parte rei cognitae, quo Deus alia a se cognoscit, restat investigandum quis sit modus ex parte cognoscentis.

Circa hoc autem, *duo* facit S. Thomas. *Primo,* agit de modo ex parte medii cognoscendi. *Secundo*, ex parte ipsius cognitionis (*c. 54*).

Circa *Primum*, *duo* facit. *Primo*, quosdam excludit falsos modos. *Secundo*, quis verus sit modus ostendit (*c. 53*).

Quantum ad *primum*, *tres modos* excludit. *Tripliciter* enim falso possumus intelligere Deum multa cognoscere: *aut* scilicet ponendo in intellectu divino multitudinem intellectorum habere esse distinctum; *aut* ponendo ipsas formas intellectas subsistentes esse, Deumque illas intelligere; *aut* ponendo ipsas habere esse in intellectu creato et sic per ipsas Deum intelligere. Quapropter ad excludendum tres istas imaginationes, *tres* ponuntur *conclusiones*: *Prima* et *secunda* ponitur in *hoc capite. Tertia, capite sequenti.* Itaque:

Prima Conclusio est: **Multa a Deo intellecta, in Deo distinctum esse non habent.**

Probatur. Aut ista intellecta, essent idem quod divina essentia. Aut essent illi superaddita. Non primum, quia tunc in essentia divina aliqua esset multitudo, scilicet intrinseca. Nec secundum, quia in Deo esset aliquod accidens. Ergo etc.

Adverte, quod si multa haberent esse distinctum in Deo, et essent idem realiter cum essentia, non possent ad ipsam essentiam comparari, nisi tanquam ejus partes essentiales, et sic ipsa essentia non esset simplex, sed ex partibus composita ad modum essentiarum materialium. Propter hoc inquit S. Thomas quod poneretur in eo multitudo, scilicet partium essentialium.

Secunda Conclusio est: **Non possunt etiam poni hujusmodi formae intellectae per se existere;** ut Plato ad evitanda dicta inconvenientia posuit.

Probatur primo: Formae rerum naturalium sine materia intelligi non possunt. Ergo multo minus possunt sine materia esse, quo scilicet modo sunt actu intellectae.

Adverte, quod quamvis Commentator 7. *metaph., comm., 21,* et *34* teneat, ut superius diximus, materiam cadere in diffinitione, rerum materialium, tantum ut id quod essentiam defert, non tan-

quam de essentia rei; tenet tamen S. Thomas *1, p., q., 75, a., 4*, et 7, *metaph. lect., 9*, et in tractatu *de ente et essentia*, materiam esse partem quidditatis rei materialis: tum quia diffinitio rerum naturalium materiam et formam continet, nec ponitur materia in ea tanquam additum essentiae, quia illud est proprium accidentis diffiniri per additamentum, aut etiam formarum quae sunt partes; tum quia, materia est de essentia omnium individuorum naturalium; tum quia haec Aristotelis intentio esse videtur, qui *8, metaph., text., 15* et *16*, ponit differentiam inter quidditatem compositorum et simplicium quantum ad unitatem, quod compositorum diffinitio est una, quia ex actu et potentia natum est fieri unum, simplicium autem quidditates seipsis habent unitatem, eo quod formae dumtaxat sint. Nono etiam metaphysicorum in ultimis text., dicit, quod in quidditatibus compositorum accidit error propter multitudinem partium, qui in simplicibus non accidit propter carentiam partium. Propter hoc ergo inquit S. Thomas, quod formae, idest quidditates rerum naturalium, sine materia nec esse nec intelligi possunt, quia videlicet nihil potest intelligi, aut esse, absque eo quod ad ejus pertinet essentiam.

Secundo prob. Si Deus per formas intellectas, subsistentes extra ipsum, posito quod essent, intelligeret, sua perfectio in intelligendo, ab alio dependeret, et per consequens in essendo, cum suum intelligere sit suum esse. — Probatur *consequentia*: quia ad perfectionem intellectus divini requiritur ut multitudinem rerum intelligat. Ergo si formae per quas intelligit sunt extra ipsum, oportet ut ab alio perfectio suae intellectionis dependeat.

Hic *notanda* sunt *duo*.

Primum est, quod non inquit S. Thomas, absolute perfectionem divini intellectus consistere in cognitione multitudinis rerum, sed quoniam hoc ad perfectionem sui intellectus requiritur. Perfectio enim divinae intellectionis simpliciter dependet ex perfectione primi intellecti, quod est divina essentia; sicut et in omnibus aliis virtutibus perfectio operationis attenditur in comparatione ad primum et principale ejus objectum; sed verum est quod ad perfectionem divini intellectus exigitur, ut sua intellectio non solum ad suam essentiam, sed etiam ad rerum multitudinem se extendat, idest, ut habeat in se unde se ad rerum extendat multitudinem: tum quia tanto intellectus perfectior est in intelligendo, quanto ad plura se extendit, tum quia non esset perfecta cognitio causae nisi effectus ab ipsa procedentes cognoscerentur.

Alterum est, quod intellectus perfectionem dependere ab illis formis subsistentibus, *dupliciter* potest intelligi: *Uno modo*, tanquam a forma eliciente actum intelligendi, eo modo quo intellectio nostra a specie intelligibili dependet. *Alio modo*, tanquam ab objecto immediate actum intelligendi terminante, eo modo quo nostra intellectio perfectionem habet a conceptu per intellectum formato et

producto. Utro modo concurrant formae intellectae ad perfectionem intellectus, non potest divini intellectus perfectio ab illis dependere, cum quidquid est in Deo perfectissimum sit ex se.

Sed tunc occurrit **dubium.** Nam non est intelligibile quod aliqua operatio possit esse, aut intelligi, absque termino operationis suo modo, cum omnis operatio ad aliquod objectum terminetur. Si ergo Deus rem intelligit quantum ad proprium esse quod habet in natura, ergo talis intellectio non poterit esse aut intelligi, absque re quae intelligitur. Ergo a re extrinseca, de necessitate, divina dependet intellectio, et sic etiam non erit inconveniens intellectionem divinam dependere, tanquam ab objecto, ab illis formis subsistentibus.

Ad hujus evidentiam: *Considerandum primo,* quod *aliter* loquendum est, si ponamus Deum alia a se in sua essentia videre; et *aliter* si ea in se ipsis abstracta et subsistentia, ut actu intellecta, Deum intelligere ponamus. Nam *primo modo* res se habent ut secundario intellecta, divina autem essentia ut primo et per se intellectum; et quia operatio intellectus specificatur et perficitur ex primo et per se objecto, non autem ex iis quae in primo et per se objecto videntur, ideo non oportebit perfectionem divini intellectus dependere ab aliis, licet alia videat in seipso. Si autem ponamus Deum intelligere res tamquam per se subsistentes actu intellectas, non tanquam contentas in divina essentia, tunc habebunt rationem primi et per se intellecti, et ideo perfectio intellectus in intelligendo, ab aliquo extrinseco dependebit.

Considerandum secundo, pro majori declaratione, quod cum intellectum intelligatur secundum quod est in intellectu, licet multitudo intellectorum requiratur ad perfectionem divini intellectus, hoc tamen non intelligitur quantum ad esse quod in seipsis habent, sed quantum ad esse quod habent in divina essentia intellecta. Et quia, esse quod in divina essentia habent, est ipsa divina essentia, ideo cum dicitur quod multitudo intellectorum requiritur ad perfectionem divini intellectus, non dicitur quod requiratur aliquid distinctum a Deo, sed tantum ipsa divina essentia, quae omnium intelligibilium est similitudo, ita quod intelligit quidem Deus multa intellecta, quantum ad eorum proprias existentias et naturas, sed tamen non requiruntur ad perfectionem divini intellectus quantum ad esse quod in seipsis habent, sed quantum ad esse quod habent in Deo, et sic non perficitur divinus intellectus ab aliquo alio a se.

Ad dubium ergo dicitur, quod de intellectione divina qua Deus intelligit hanc rem, puta lapidem, *dupliciter* possumus loqui: *uno modo*, quantum ad ipsam intellectionem absolute secundum suam naturam consideratam; *alio modo,* in quantum est hujus intellectio. Si *primo modo* consideretur, sic non dependet ab hac re intellecta, sed et absque ea potest intelligi, quia non a lapide

specificatur sed ab essentia divina primo et per se intellecta; potest autem intelligi unumquodque absque eo quod non est de ratione ejus. Si *secundo modo*, sic non inconvenit divinam cognitionem ab objecto extrinseco dependere. Cum enim dico divinam intellectionem ut intellectionem lapidis, dico ipsam cum habitudine rationis ad lapidem; modo non est inconveniens aliquem respectum rationis intelligere in Deo a creatura dependere in ratione termini, et sine ea intelligi non posse; sicut non potest intelligi Deus quod sit dominus creaturae, non intellecta creatura.

Tertio prob. Deum intelligere praeexigitur ordine naturae, ad hoc quod hujusmodi intelligibilia sint; si inquam, ponantur subsistere. Ergo non per hoc multa intelligibilia intelligit, quod per se existant extra eum. Probatur *antecedens*: quia necesse erit hujusmodi formas esse a Deo causatas, cum omne quod est praeter essentiam suam, sit ab ipso causatum, ut infra ostendetur (*lib. II, c. 15*), rerum autem causa est per intellectum, ut etiam ostendetur (*lib. II, c. 23 et 24*).

Advertendum quod dicit S. Thomas: *Deum intelligere haec intelligibilia praeexigi ordine naturae ad esse ipsarum; non* autem dixit, *ordine temporis,* quia possent quidem ab aeterno esse productae, et sic unum non esset prius altero duratione, semper tamen necesse est ut ordine naturae praecedat, quia causa naturaliter est prior suo effectu.

Quarto prob. Sequeretur quod intellectus Dei esset in potentia, et ipsa similiter intelligibilia, essent intelligibilia in potentia, et sic indigeret aliquo reducente in actu. — Probatur *consequentia*: quia tunc tantum intellectus est in actu, quando actu informatur intelligibili, et intelligibile in actu, quando est unum cum intellectu; quando autem sunt separata, utrumque est in potentia, sicut patet etiam in sensu et sensibili.

(Dubium). Sed videtur falsum esse quod inquit S. Thomas, quoniam si illa intelligibilia non sint in intellectu divino, erunt intelligibilia in potentia; dato enim quod nullus intellectus intelligeret substantias separatas, adhuc tamen essent actu intelligibiles, quia separatae a materia.

Respondetur, quod de hujusmodi formarum intelligibilitate, *dupliciter* loqui possumus. *Uno modo*, absolute. *Alio modo,* in ordine ad hunc intellectum. Si *absolute* loquamur, etiamsi nullum intellectum informent, sunt actu intelligibiles. Si autem *in ordine* ad intellectum divinum, sic si ipsum non informant, sunt intellectae in potentia ab ipso: sicut et intellectus non intelligens aliqua, potest quidem esse actu intelligens absolute, alia videlicet intelligendo, non est tamen actu respectu eorum quae non intelligit.

Quinto prob. Intellectum oportet esse in intelligente. Ergo non sufficit ponere formas intellectas extra Deum ad hoc ut intelligat.

CAPUT LII.

RATIONES QUOD HUJUSMODI MULTITUDO INTELLIGIBILIUM NON EST NISI IN INTELLECTU DIVINO.

Tertia Conclusio est: **Non potest poni multitudo intelligibilium in alio intellectu praeter divinum, ad hoc ut a Deo intelligantur.**

Probatur eisdem rationibus quibus probata est praecedens conclusio.

1°. Tum, inquam, quia divinus intellectus quantum ad aliquam suam operationem dependeret ab aliquo posteriori intellectu.

2°. Tum quia sicut rerum subsistentium, ita rerum quae sunt in alio, Deus est causa per intellectum, et sic oportet quod intelligere Dei, earum esse praecedat naturaliter.

3°. Tum quia divinus intellectus esset in potentia.

4°. Tum quia non potest esse quod aliquis intellectus ad operandum disponatur, scilicet formam habendo intelligibilem, et alius exequatur; sed oportet ut idem disponatur et exequatur, sicut unumquodque est per essentiam suam non per essentiam alterius.

Adverte, quod voluit comparare S. Thomas, essentiam rei et formam intelligibilem proportionaliter in ordine ad esse et intelligere. Sicut enim unicuique est proprium esse, ita et propria operatio; ideo quemadmodum se habet res ad dispositionem ad esse, ita ad dispositionem ad operationem. Essentia autem quam consequitur esse, non est in alio ab habente esse, sed per essentiam in se existentem res est. Ideo et forma quam consequitur intellectio, non est in alio ab ipso intelligente.

Quomodo autem forma quae est principium operationis oportet esse in operante, inferius ostendetur (*l. II, c. 23, 24*).

CAPUT LIII.

QUOMODO MULTITUDO INTELLECTORUM SIT IN DEO

Exclusis falsis modis quibus ponebatur Deum intelligere multa, ponit S. Thomas verum modum.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo*, verum modum ponit. *Secundo*, ipsum declarat *(cap. seq.)*.

Quantum ad primum ponitur haec

Conclusio: **Deus intelligit multa per hoc quod essentia divina quae est species intelligibilis divini intellectus, et Verbum divinum, est omnium similitudo.**

Ad hujus autem manifestationem ex modo et conditione intellectus nostri in intelligendo, procedit ad modum intellectus divini investigandum.

Quantum ad nostrum intellectum, **tria notat.**

Primum est, quod res a nobis intellecta, est in intellectu nostro per speciem suam, per quam intellectus factus in actu intelligit rem ipsam; non quod intelligere sit actio transiens, sed est actio manens in intelligente, et habet habitudinem ad rem quae intelligitur, ex eo quod *species qua intellectus intelligit, est similitudo rei intellectae.*

Advertendum, quod sicut scientia dicit aliquod absolutum connotando respectum ad scibile, ita operatio, absolutum quoddam dicit, sed importat etiam habitudinem ad objectum, sive sit transiens sive immanens: omnis enim operatio est ad aliquod objectum terminata: quia autem omne operans ex aliqua forma operatur, quae est aliquo modo similitudo objecti ad quod operatio terminatur, ideo ad illud operatio, tanquam ad objectum, respectum importat, cujus operationis principium est similitudo. Propter hoc assignat rationem S. Thomas quare intelligere dicit habitudinem ad rem intellectam, quia forma qua intellectus intelligit est ejus similitudo. Intellectio enim qua lapis intelligitur, ideo ad lapidem terminatur et ad ipsum respectum dicit, quia a similitudine lapidis elicitur.

Secundum quod notat est. quod intellectus noster ex forma quam habet, necessario in intelligendo, conceptionem quandam in seipso format, quae etiam dicitur *intentio intellecta*, eo quod indifferenter intelligat rem praesentem et absentem, ut etiam imaginatio facit, et intelligat rem a materialibus conditionibus abstractam sine quibus in rerum natura non existit; in quo imaginationem superat quod non posset esse nisi sibi praedictam intentionem

formaret. Differt autem *conceptio* ista a specie intelligibili, quia est *quasi terminus intellectionis*, *species* autem est *principium*.

Tertium est, quod etiam ista conceptio est rei similitudo, sicut et species intelligibilis, quia *unumquodque quale est, talia operatur*; species autem quae est principium intellectionis et conceptus, est similitudo rei intellectae; ex quo sequitur quod intellectus formando hujusmodi intentionem rem intelligit.

Advertendum, pro hoc *ultimo dicto*, quod *dupliciter* potest ferri intellectus in intentionem rei intellectae. *Uno modo, materialiter*, in quantum est res talis naturae, puta qualitas, aut accidens intellectus. *Alio modo*, in quantum est rei similitudo et intentio. Si *primo modo* accipiamus, sic non fertur intellectus in rem extra dum conceptionem intelligit; sed *secundo modo* in utrumque fertur iuxta illud Aristotelis de Mem., et Remin., *(c. 2, circ. med.) idem motus est in imaginem et in id cujus est imago*. Et quia non cognoscitur ipse conceptus inquantum res est dum primo producitur, sed tantum ut rei similitudo, quia ad hoc tantum formatur ab intellectu, ut in ipso res intellecta videatur, ideo absolute inquit S. Thomas, quod intellectus formando hujusmodi conceptionem, rem intelligit cujus est conceptio, et quod est *quasi* terminus, *non* autem *simpliciter* terminus, quia non terminatur ad ipsum ultimate intellectio, licet sit immediatus terminus et proximus.

Ex istis in nostro intellectu consideratis, infert, quod intellectus divinus nulla quidem alia specie intelligit, quam divina essentia; sed tamen sua essentia est similitudo omnium rerum. Ex quo sequitur, quod conceptio intellectus divini, prout seipsum intelligit non solum sit similitudo Dei intellecti, sed etiam omnium eorum quorum divina essentia est similitudo, et ob hoc multa a Deo intelligi possunt. Vult ergo S. Thomas ex hoc habere, quod non ideo multa intelliguntur a Deo, quia in ipso habeant esse distinctum, et sic compositionem in ipso faciant, sed quia unum esse in Deo habent, quod est divina essentia et divinum Verbum omnia repraesentans.

Notandum autem, quod cum dicitur hic, conceptionem et Verbum divinum, esse omnium similitudinem, non accipitur Verbum ut est secunda Persona in divinis, quia nondum de Trinitate mentio facta est, et cum philosophis hoc loco disputat S. Thomas, contra quos nihil valeret hujusmodi declaratio. Unde per Verbum hoc loco intelligitur id ad quod immediate terminatur actus intelligendi, sive sit aliquid realiter distinctum a re intellecta, sive sit res intellecta, ut est intellecta; essentia enim divina, ut intellecta, est similitudo omnium rerum, et Deus intelligendo ipsam, intelligit eam ut omnium similitudinem, et per hoc multa intelligit.

« *De conceptione seu verbo intellectus in nobis, in angelis, in beatis et in Deo: deque reali distinctione verbi ab actu intellectus creati adversus Scotum.* »

Circa conceptionem istam intellectus, sive intellectionem intellectam sive verbum (omnia enim ista idem dicunt) quod est positionis hujus fundamentum, **duo** sunt **videnda.**

Primum est, quae necessitas sit ponendi hujusmodi conceptionem.

Secundum est, quomodo ad actum intelligendi se habeat.

Quantum ad primum videtur S. Thomas tangere *duplicem necessitatem.* — *Prima* est, ut obiectum sit praesens intellectui, quia intellectus indifferenter intelligit rem praesentem et absentem in esse reali. — *Secunda* est, ut objectum habeat esse abstractum a conditionibus materialibus, quod non convenit rei materiali secundum esse quod habet in natura, quia res materiales intellectus intelligit per abstractionem a materia.

Sed circa istas causas non parum **dubietatis** insurgit. *Aut* enim *divisim* accipiendae sunt, ita quod unaquaeque per se sufficiens causa hujus necessitatis; *aut conjunctim*, ita quod ambae simul concurrant. Si *primo modo*, sequitur *primo,* quod sicut intellectus format verbum intelligendo, ita et imaginatio imaginando, quia in hoc convenit intellectus cum imaginatione, ut dicit hic S. Thomas, quod indifferenter intelligit rem praesentem et absentem, quod tamen non invenitur in doctrina S. Thomae, cum hoc tanquam peculiare tribuat intellectui. Sequitur *secundo*, quantum ad *secundam causam*, quod unus angelus intelligens alium per speciem intelligibilem, non formabit de illo conceptum; quia secundum se habet esse immateriale et abstractum. — Si *secundo modo,* quia videlicet oportet ut objectum sit praesens intellectui, et a conditionibus materialibus abstrahatur, non erit universaliter verum quod intellectus in omni intellectione formet verbum: tum quia, species intelligibilis est ipsum objectum, sicut et talis intentio intellecta; est enim ejus similitudo sicut illa, et est praesens intellectui, et abstracta a materia, et sic ipsa sufficiet ad intelligendum; tum quia, erit tantum verum in rebus materialibus quae indigent abstractione a materia, non autem in immaterialibus.

Ad evidentiam huius difficultatis considerandum est, quod cum *omnis operatio importet ordinem ad objectum,* de ratione autem objecti, ut est obiectum, sit ut terminet operationem, necesse est ut operatio in actu, habeat objectum aliquo modo in actu, ut terminum suum; sicut calefactio in actu, requirit calorem in actu ad quem terminetur; non sufficit autem ut objectum sit in actu, nisi sit etiam debite praesens operanti. Quatumcumque, enim, coloratum sit actu, non poterit videri, nisi sit praesens et propinquum convenienter videnti, eo modo quo est in actu.

Verumtamen, non omnis potentia eodem modo, praesentiam sui objecti requirit. Aliqua enim, requirit *praesentiam*, et propinquitatem sui objecti, *secundum esse naturale*, vel localem vel temporalem, sicut sensus exteriores, non enim fertur sensus visus, nisi in id quod secundum esse naturae, et coloratum est, et localiter visui appropinquat, cum quadam tamen distantia, eo quod in rem absentem sensus exteriores non ferantur. Aliqua vero, non requirit praesentiam secundum esse naturae, sed requirit praesentiam secundum spiritualem quendam modum, quae est *praesentia in esse objectivo*, eo quod indifferenter feratur in rem praesentem et absentem realiter, et in rem existentem, secundum esse naturae, et in rem non existentem, sicut accidit in imaginatione. Non enim ad hoc ut imaginemur Julium Secundum Pontificem in sua sede Romae esse, necesse est ut Romae in sede sit, neque necesse est ut ipse sedens, nobis existentibus Ferrariae, praesens sit secundum locum, sed sufficit ut imaginationi spirituali, aliquo modo appareat, et secundum esse imaginatum. (1)

Et quia hujusmodi esse non convenit rei extra potentiam, necesse est ut intra potentiam tale esse objectum habeat. Praeter hanc quoque praesentiam objecti, necesse est in potentiis cognoscitivis, ut objectum per modum formae, potentiae conjungatur, ita quod ex potentia et objecto fiat unum: quamvis enim coloratum praesens esset visui, si tamen per speciem suam illi non uniretur non esset ejus visio. Similiter ergo ex parte intellectus, requiritur quod res intellecta sit in actu, aliquo modo inquantum terminans actum intellectus, et sit praesens intellectui, non quidem secundum temporalem, aut localem propinquitatem (quia indifferenter apprehendit rem praesentem et absentem quaemadmodum imaginatio, sive enim res sit, sive non sit, intellectus rei quidditatem potest apprehendere) sed secundum esse objectivum, intra ipsum intellectum existens, et quod uniatur intellectui per modum formae, aut per se aut per sui similitudinem.

Ratione ergo *primi*, requiritur conceptio per intellectum formata dum res et quidditates materiales apprehendit, quia non terminat quidditas materialis actum intellectus, nisi cum quadam abstractione

---

(1) Ex hoc eruitur, Auctorem in haec Primi Libri commentaria elaborasse a tempore Pontificatus Iulii II. P. M. qui in Petri sede fuit ab anno 1503 usque ad 1513, et dum ipse adhuc degeret Ferrariae. Et cum anno 1507 fuerit in Gymnasio Bononiensi studentium magister institutus usque ad annum 1516, quo in Academia Bononiensi laurea magisterii insignitus fuit; haec primi libri commentaria conscripsit tribus vel quatuor prioribus Iulii pontificatus annis. Et cum dicat Leander, commentaria universa anno 1516 jam confecta, patet in iis conscribendis insudasse decem circiter annis, quamuis edita primo fuerint anno 1524. (Cf. auctoris vita in hac editione, a nobis commentario praeposita).

a conditionibus materialibus, et individuantibus; quo modo actum esse non potest extra intellectum ideo ut actu sit, quod requiritur si debet actu objectum esse et operationem intellectus terminare: unde necesse est,ut per intellectum constituatur in tali esse abstracto, et immateriali, quod fit dum intellectus format conceptionem quam dicimus verbum et intentionem intellectam.

Ratione vero *secundi*, ex eo inquam, quod objectum in actu positum debet esse potentiae debite praesens, aut in esse naturali, aut in esse intentionali et objectivo, terminante intellectionem per modum termini intrinseci, necesse est ut de omnibus quae intellectus intelligit talem conceptionem formet. Cum enim rei existentia nihil faciat ad intellectionem quidditatis et naturae, et sic realem praesentiam non requirat intellectio, eo quod intellectus indifferenter feratur in rem sive sit, sive non sit; necesse est ad hoc ut objectum praesens sit intellectui sufficienter, quod ipsi sit intrinsece praesens objective, et sic actum intellectus terminet. Quantumcunque enim res aliqua sit secundum se actu intelligibilis, et per speciem suam sit intellectui unita, si non sit actu praesens intellectui in esse objectivo et terminativo cognitionis quod fit per conceptionem intellectus, non intelligetur; quia secundum esse naturale quod habet extra intellectum, non est sufficienter praesens intellectui ut sit actu objectum et terminus operationis intellectualis. Quod dico de cognitione quidditatis, dico etiam de cognitione complexa, licet enim veritas intellectus requirat, ut ita sit in re, sicut intellectus intelligat, realis tamen existentia rei extra intellectum, non facit objectum sufficienter praesens intellectui.

Ex istis, **sex** deduco **conclusiones.**

Prima est: *Intellectus noster nihil potest intelligere naturaliter nisi formando conceptum.* Patet, quia nihil intelligit per essentiam intelligibilis in ipso existentem, sed omnia per speciem intelligibilem abstractam a rebus. Unde dicitur *3. de anim (text. com. 15)* quod intelligit se sicut et alia, et per consequens nihil est sibi sufficienter praesens in ratione objecti actum terminantis, ideo necesse est ut per conceptum fiat sibi praesens.

Secunda est: *Speciali ratione in intellectione rerum materialium, necesse est ut intellectus noster formet conceptum:* quia videlicet, objectum ut terminat actum intellectus, non est in actu nisi per intellectum fiat, cum non sit abstractum a materia extra intellectum, terminat autem secundum quod est abstractum a materia.

Tertia est: *Angelus cognoscendo se format verbum, considederatis causis hujusmodi necessitatis in intellectu nostro*: Licet enim non oporteat ut fiat actu intelligibilis per abstractionem a materia cum sit immaterialis sitque suo intellectui praesens, ut principium intellectionis; oportet tamen ut fiat praesens in esse

objectivo terminante intellectionem, cujus ipsa essentia angeli est principium; cum idem non sit principium et terminus operationis secundum idem esse. Ostenditur autem quia IV, *hujus, c. 11.* dicitur, quod intentio intellecta in angelis non est eorum substantia; et loquitur S. Thomas quando angelus seipsum intelligit: ex quo apparet ipsum formare conceptionem in se intelligendo. Confirmatur etiam, quia *de pot. q. 9, a 5,* et *de verit. q. 4, a. 2*, tenet S. Thomas quod intellectus etiam dum intelligit se, format conceptum sui.

Quarta est: *Angelus cognoscendo alia a se per speciem intelligibilem format verbum*: quia: aut necesse est ut fiant ei praesentia objective et terminative, cum non sint in ipso nisi per speciem quae est principium intelligendi, non terminus et objectum: aut etiam necesse est ut in actu fiant in esse objectivo, ut materialia. Licet enim angelus non abstrahat species a rebus materialibus, sed sint illi congenitae, ex ipsis tamen speciebus format conceptus in quibus sunt ipsae quidditates materiales abstractae a materia tanquam intellectionem terminantes.

Quinta est: *De Beatis potest utrumque sustineri, scilicet et quod forment Verbum in quo divinam essentiam intuentur*, *et quod non forment.*

Primum potest sustineri, quia cum verbum sive conceptus sit terminus intrinsecus intellectionis, sicut beati producunt intellectionem qua Deum vident, ita necesse est ut terminum intellectionis producant, quia non est res sine suo termino, sicut linea finita non est sine puncto. Confirmatur, quia *1, p. q. 27, a. 1,* inquit S. Thomas, intra omnem intelligentem, ex eo quod intelligit, procedere aliquid quod est conceptio rei intellectae. Et *de pot. q. 9, a. 5,* dicitur quod, « conceptio est absolute de ratione ejus quod est intelligere »; ex quo concluditur in divinis esse hujusmodi verbum et conceptum (1).

---

(1) Ad hanc conclusionis partem sustinendam, faciunt etiam quae habet S. Doctor in QQ. dd. *de Veritate* q. 4, a. 2. Ibi enim universale principium ponit, *ad omnem quamcumque intellectionem, pertinere productionem verbi,* ita inquiens: « Verbum intellectus nostri, est id, ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus. . . . Omne autem intellectum in nobis, est aliquid realiter progrediens ab altero, sicut progrediuntur a principiis conceptiones conclusionum, vel sicut conceptiones quidditatum rerum posteriorum, a quidditatibus priorum, vel saltem sicut conceptio actualis progreditur ab habituali conceptione. *Et hoc universaliter est verum de omni quod a nobis intelligitur, sive per essentiam intelligatur sive per similitudinem:* ipsa enim conceptio est effectus actus intelligendi. — Opposita sententia quae tenet, Verbum a beatis non formari, quam caeteroquin doctissimi sustinent Theologi, inter quos Cardinalis Cajetanus in I. Partem *q. 12,* abusi sunt Ontologistae arguentes quod hoc admisso, saltem non absolute repugnat, quod ipsa substantia Dei sit forma idealis creati intellectus; et quod non sit

Nec obstat, quod secundum ejus mentem divina essentia per nullam similitudinem creatam repraesentari potest.

Diceretur enim, quod hoc est verum de similitudine quae est species intelligibilis, et de similitudine quae est species expressa, sive conceptio a specie creata producta, non autem de similitudine expressa a forma increata et infinita, qualis est divina essentia; sicut est de verbo quod a divina essentia actuante intellectum beati, per modum speciei intelligibilis, est expressum et productum. Nam species intelligibilis et verbum ab ea expressum, habent rationem unius perfecti et totalis repraesentativi rei intellectae intellectui.

Non obstat etiam, quod visio beata, dicitur *visio immediata* divinae essentiae; medium autem *in quo,* tollit immediationem cognitionis, ut dicitur *4, sent., dist. 49, q. 2, a. 1, ad 15.*

Dicitur enim, quod medium extrinsecum a cognoscente, et omnino extraneum a cognitionis actu, tollit immediationem cognitionis, et de hoc intelligitur dictum S. Thomae; non autem medium intrinsecum cognoscenti, et intrinsecum cognitioni, veluti completivum ipsius; quia tale comportatur tanquam unum quoddam cum ipso actu, sicut terminus lineae cum linea: tale autem medium est conceptio et verbum intellectus.

Secundum quoque sustineri posset dicendo, quod sicut beatus per nullam aliam speciem divinam essentiam videt, quam per ipsammet essentiam, ita per nullam alium verbum quam per verbum divinum: ita quod ipsa divina essentia se habeat tanquam species intelligibilis, et tanquam intentio intellecta qua beatus et Deum et omnia alia videat. Ad dicta vero S. Thomae diceretur quod loquitur de intelligere naturaliter naturae intellectuali conveniente, non autem de intelligere nostri intellectus per formam supernaturalem et infinitam.

---

absolute verum quod ad constitutionem operationis intellectivae sit necessaria ratio idealis a mente effecta. Caeterum, salvo meliori iudicio, putamus quod etiam integra manente positione Theologorum qui dicunt verbum non formari, sufficit ad ontologistarum evertendum argumentum notare, quod verbum per se non est ipse actus et vitalis operatio intellectus, sed ejus terminus ab ipso actu intelligendi realiter distinctus, ut immediate demonstratur a Ferrariensi adversus Scotum. Ideoque ipsa essentia Dei quae in illa Theologorum hypothesi terminaret actum intelligendi tenendo locum *speciei expressae* , non esset quid formaliter ingrediens actum intelligendi. Quod neque fit per hoc quod essentia Dei tenet locum *speciei intelligibilis impressae,* et *formae intellectus,* faciens *intellectum in actu* ut loquitur S. Thomas *1, p. q. 12, a. 2,* ad *3* et *a. 5.* Quia hoc non intelligitur de forma informante simpliciter, sed de forma actuante, determinante sive applicante intellectum ad actum intellectionis, quin ex parte objecti cogniti, scilicet Dei, aliqua species abstrahatur, quae ineffabilem illam visionem efficiat, sed ipsa divina essentia *in ratione objecti* se habeat.

Capreolus in *1, sent., dist. 27, q. 2,* tenet, quod visio beatifica terminatur ad unicum verbum habitum de objecto beatifico, essentialiter in actu, plura autem verba de attributis vel creaturis in Deo visis, habitualiter habet. Unde aliquando plura, aliquando pauciora format. In *4,* vero, *dist. 49, q. 5,* dicit, communiter teneri quod beati non habent aliud verbum quam Verbum divinum, propter intimam praesentiam ejus ad intellectum beatum; et quod utraque pars probabilis est, sed quod S. Thomas videtur tenere quod sic.

Sexta est (quantum est ex assignatis causis): *Deus cognoscendo se et alia habet quidem verbum et intentionem intellectam,* qua suo intellectui id quod intelligit repraesentatur, non tamen ab essentia realiter distinctam; ratione assignanda inferius (*IV, lib. c. 2,*) quia scilicet intelligere et esse in ipso sunt idem.

Ad dubium ergo dicitur, quod illae causae necessitatis conceptus ad intelligendum, divisim accipi possunt, ut unaquaeque per se sufficiat, non quidem respectu omnium intelligibilium, sed una respectu aliquorum, alia respectu aliorum. Possunt etiam accipi conjunctim in aliquibus, scilicet, respectu rerum materialium. Nam *prima causa,* absentia scilicet objecti, causat necessitatem conceptus respectu omnium quae non sunt intellectui conjuncta in esse objectivo et terminativo, etsi secundum se sint intelligibilia. *Secunda* vero, scilicet, non actualitas objecti in esse intelligibili et objectivo, est causa hujus necessitatis respectu rerum materialium, et per consequens, respectu ipsarum utraque causa concurrit.

Cum autem **objicitur** *primo*: Quod ex prima causa sequitur eodem modo imaginationem formare conceptum.

Dicitur, quod *aliquando* imaginatio fertur in rem extra per phantasma repraesentatam, *aliquando* vero fertur in idolum suum tanquam in rem veram: cum *secundo modo* imaginatur non est necesse ut aliquid in ipsa formetur, in quo ipsam rem imaginatam inspiciat, cum illi sit intima et habeat esse imaginabile in ea. Sicut nec intellectus cum terminatur ad ipsum conceptum, secundum se format conceptum de ipso conceptu. Quando autem *primo modo* aliquid imaginatur, tunc conceptum quidem et verbum non format, quia conceptus et verbum interius, proprie ad intellectum pertinet, aut etiam ad cogitativam ut ratione participat, sed format idolum quoddam proportionale verbo intellectus, in quo rem imaginatam ad extra inspicit, et per quod res ad extra fit actu praesens imaginationi in esse objectivo. Nec hoc ex me tantum dixerim, sed ex doctrina S. Thomae *p. 1, q. 85, a. 2, ad 3,* et *quodl. 5, a. 9, ad 2.*

Quod **objicitur** *secundo,* quoniam unus angelus alium intelligendo per speciem, non formabit conceptum quia est immaterialis; jam dictum est quod illa causa non est universalis, sed tantum

respectu rerum materialium; alia tamen causa etiam in rerum immaterialium cognitione salvatur, ut diximus.

Quod **objicitur** *tertio*, quia species intelligibilis sufficiet ad intellectionem:

Dicitur ex doctrina S. Thomae, praesertim *de pot. q. 9, a. 5*, quod licet species intelligibilis sit immaterialis et intellectui praesens aliquo modo, non tamen est in actu per modum objecti terminantis actum, nec per ipsam obiectum est actu praesens in esse objectivo, sed tantum in habitu. Tum quoniam si per ipsam objectum esset in actu, quantum ad esse objectivum, tunc habens speciem semper intelligeret. Intelligitur enim res quando actu est in intellectu per modum objecti et termini operationis. Tum quia species ponitur tanquam principium formale intellectionis, per quod intellectus fit in actu; operatio autem non terminatur primo et immediate ad suum principium formale et elicitivum, sed ad aliquid simile illi. Unde praeter speciem, necesse est etiam conceptum ponere ut diximus.

Quod autem ultimo dicitur, quia tunc erit hoc verum tantum in rebus materialibus; iam concessum est, quod in solis rebus materialibus illae causae conjunguntur, sed in aliis, ex altera earum saltem, necesse est conceptum ponere.

Quantum ad secundum. Scotus in I. Sent. *dist. 27*, dicit **duo:**

Primum est, quod verbum non est aliquid productum per intellectionem, quia intellectio non est actio productiva alicujus termini. Quod probat *dupliciter*.

Primo. Quia non est impossibile intelligere intellectionem, intelligendo quod non sit alicuius termini per ipsam producti.

Secundo. Quia operationes immanentes apud Aristotelem *1, ethic. c. 1.* et *9. metaph. text. com. 16.* sunt actus ultimi.

Secundum est, quia verbum est actualis intellectio, quae dicitur notitia genita, dicitque per actum quidem intellectus productivum, produci verbum, non autem per actum intelligendi.

S. Thomas **duo dicit** opposita iis quae dicit Scotus.

Primum est; quod *verbum per ipsum actum intelligendi producitur*, ut patet hoc loco ubi ait quod, intellectus intelligendo format in seipso quamdam intellectionem (*intentionem*) intellectam (*rei intellectae*). Simile etiam dicit in aliis locis ubi loquitur de ista materia.

Secundum est; quod *actus intellectus differt ab ipso verbo*: ut patet *1, p, q. 34; a. 1 et de pot. q. 8, a, 1*, et *de verit. q. 4, a. 2.* (1.)

(1) Referre praestat quae S. Thomas in quaestione *De potentia* a Ferrariensi indicata, eleganter dilucideque de distinctione actus intelligendi a verbo, prosequitur

Et quamvis aliqui Thomistarum teneant, verbum non realiter distingui ab actu intelligendi, sed tantum per connotata, tamen magis mihi placet opinio aliorum Thomistarum tenentium de mente S. Thomae esse, quod realiter distinguatur. — Quod sane apparet, quia non alia ratione ponitur verbum ab ipso, nisi ut fiat objectum praesens actu ipsi intellectui, in esse objectivo, et in ipso sic praesente videatur, per actum intelligendi, res quae intelligitur. Unde, sicut videre non est id quod videtur, neque id in quo aliquid videtur; ita nec intelligere, quod est videre, erit ipsum verbum. — Item, quia frustra poneretur verbum in intellectu nostro tanquam terminus productus, ex quo esset idem cum actu intelligendi, in ipso manens intellectu cum actu; et sic non oporteret S. Thomam sollicitum esse an intellectus producat verbum nec ne.

Quod autem dicitur, quoniam motus est idem cum termino motus, non est simile: quia motus comparatur ad terminum sicut imperfectum, ad perfectum, et via ad seipsum sub esse perfectiori, eo quod sit actus imperfecti et existentis in potentia: modo ubi proceditur de potentia ad actum, idem est quod prius habet esse imperfectum et postea perfectum: intelligere autem non est actus imperfecti, sed perfecti, et existentis in actu: et non

---

atque evolvit. « Intelligens in intelligendo, ita S. D., ad *quatuor* potest habere ordinem: scilicet *ad* rem quae intelligitur, *ad* speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, *ad* suum intelligere, et *ad* conceptionem intellectus. *Quae* quidem *conceptio* a tribus praedictis *differt*. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum; conceptio autem intellectus, non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem; propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. *Differt* autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus: cum omne agens agat secundum quod est in actu: actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. *Differt* autem *ab actione iatellectus:* quia praedicta *conceptio* consideratur ut *terminus actionis* et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam sen negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur: hoc enim est quo verbo exteriori significatur: vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus; sed intellectus conceptionem qua mediante refertur ad rem. Hujusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum: est vero similitudo rei intellectae. Cum vero, intellectus seipsum intelligit, verbum praedictum, sive conceptio, ejusdem est propago et similitudo, scilicet intellectus seipsum intelligentis ». Cf. etiam hoc op. *contr. Gent. Lib. 4. c. 11* et *Quodl. 5, a. 9.* Et nota, quod si haec distinctio verbi ab actu intelligendi auferatur, tollitur vel minuitur conceptus analogicus quem creata mens format de distinctione Personarum in divinis.

comparatur ad verbum sicut via ad seipsum sub esse perfectiori, aut sicut imperfectum ad perfectum, sed sicut actus ad objectum in esse objectivo, aut etiam in esse immateriali constitutum, et terminans operationem: objectum autem primum operationis immanentis non est ipsa operatio.

Non obstat autem dictis, quod inquit S. Thomas, *de potentia q. 8. a. 1* quoniam *verbum non est extrinsecum ab ipso intelligere, eo quod non possit compleri sine ipso verbo.* — Dicitur enim quod intelligit, verbum esse quidem aliquid per actum intelligendi productum, ab ipsoque realiter distinctum, sed tamen sibi intrinsecum esse et colligatum, et de ejus essentia tanquam in obliquo connotatum, sicut terminus lineae finitae, est intrinsecus lineae, et de ejus essentia, in obliquo tamen, licet a linea realiter distinguatur.

Quem sensum dat intelligere cum addit, quoniam *absque verbo compleri non potest*; quasi dicat, est quidem aliud ab actu intelligendi, ad complementum tamen actus exigitur: quia non esset nisi existente verbo, sicut linea finita non esset, non existente termino.

Ad motiva *Scoti* quae sunt contra hanc determinationem dicitur.

Ad primum quidem, quod licet intelligere ut est hujus intelligentis, intelligi possit absque productione verbi, quia non omnis intelligens producit verbum, ut patet cum in divinis Filio ac Spiritui Sancto intelligere attribuitur; absolute tamen, quantum ad suam entitatem intelligi sine verbo non potest, cum verbum rationem habeat termini intrinseci intellectionis: et sic etiam per illam entitatem quae est intellectio divina, producitur Verbum divinum, licet non ut per ipsam intelligit Filius aut Spiritus Sanctus.

Ad secundum dicitur, quod per actionem immanentem, ut sic, nihil producitur quod sit extra potentiam operantem, sed tamen produci potest aliquid quod in ipso potentia maneat, et hac ratione dicitur actus ultimus, quia scilicet ex ipsa non expectatur aliquid in extrinsecum patiens productum, quod sit ejus finis, sicut accidit in operationibus transeuntibus. Sed productum per talem actionem ordinatur in ipsam actionem tanquam in finem, cum ad hoc producatur, ut operatio ad suum objectum terminari possit. Istam interpretationem ponit S. Thomas, *1, p. q. 54 a. 2.* si diligenter consideretur.

CAPUT LIV.

QUOMODO DIVINA ESSENTIA UNA EXISTENS, SIT PROPRIA SIMILITUDO, ET RATIO OMNIUM INTELLIGIBILIUM.

Posito vero modo quo Deus multa intelligit, quia magnam modus ipse difficultatem habet, ideo in hoc capite ipsum S. Thomas declarare intendit.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo*, movet difficultatem, *Secundo* respondet.

Quantum ad primum. Difficultas est: *quomodo Deus intelligendo essentiam suam, ut omnium similitudinem, omnia intelligat.* Videtur enim alterum istorum sequi: aut scilicet quod non habeat de rebus propriam cognitionem, quod superius (*c. 50*) est improbatum; aut quod ipse sit propria ratio singulorum, quod non videtur.

Si enim Deus omnia per essentiam suam cognoscit, tanquam per similitudinem communem omnium, sequitur quod de rebus communem tantum cognitionem habeat, et non propriam: quia secundum modum quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio, cum similitudo talis sit forma qua agitur et producitur operatio. Et sic si divina essentia est communis similitudo rapraesentans illud in quo res conveniunt, erit communis non propria cognitio.

Si autem essentia divina sit propria similitudo singulorum, quod requiritur si debeat per ipsam singula Deus propria cognitione cognoscere. hoc non videtur posse esse, quia cum diversarum rerum distinctio, sit ratione propriarum formarum, quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, necesse est ut alteri sit dissimile, licet secundum quod aliqua in uno communi participant, unam communem similitudinem habere possint. Si ergo divina essentia fuerit propria similitudo unius, tanquam videlicet propriam ejus formam repraesentans, alterius similitudo esse non poterit.

Quantum ad secundum: *Primo* ostendit divinam essentiam accipi posse ab intellectu divino, ut propriam rationem et similitudinem singulorum. *Secundo*, quomodo istae propriae rationes multae, cum unitate esse possint declarat.

Primo ergo ponitur ad quaesitum

Responsio haec; quod **divina essentia inquantum est absolute perfecta, potest accipi, ut propria ratio singulorum.**

Ad cujus manifestationem tria praemittuntur.

Primum est: quod quidditates rerum et diffinitiones sunt sicut

numeri, ut dicitur *8, metaph. text. comm. 10*: quia sicut in numeris unitate addita vel substracta, variatur species numeri ita in diffinitionibus addita vel substracta differentia, variatur species. Substantia enim sensibilis considerata absque rationali, differt specie a substantia sensibili, addito rationali, saltem negative, quia non est eadem species: et similiter in comparatione ad irrationale.

Secundum est; quod circa ea quae multa continent, aliter et aliter se habent natura et intellectus. Si enim aliqua requirantur conjuncta ad esse alicujus, natura non patitur ut sint separata, non enim remanet natura animalis, si anima sit a corpore separata, sed intellectus ea quae sunt conjuncta, interdum disjungere potest, intelligendo unum sine altero, quando unum eorum in alterius ratione non cadit; tunc enim non potest intelligi res absque eo quod in ejus clauditur ratione. Declaratur per exemplum in numero ternario et in animali rationali. (1)

Ex istis *deducitur*, quod ubi in uno multa continentur, scilicet *perfectionaliter*, illud potest accipere intellectus, ut propriam rationem plurimorum apprehendendo aliqua illorum absque aliis. Ex *primo* enim *notato* habetur, quod subtracta differentia variatur species, et ideo si unum accipiatur sine altero, sequitur quod accipientur diversa; et sic quod accipitur ut exemplar plurium repraesentativum, scilicet uniuscujusque per se absque alio, accipitur ut propria ratio uniuscuiusque illorum. Declaratur hoc in numero denario, qui accipi potest ut ratio propria numerorum in ipso inclusorum; declaratur etiam in animali rationali quod accipi posset ut propria ratio omnium animalium irrationalium nisi aliquas differentias adderent positivas. (2) Declaratur etiam auctoritate Clementis philosophi apud Dionysium, *5. cap. de div. nom.*, inquientis, quod nobiliora in entibus sunt minus nobilium exemplaria.

Tertium est: quod divina essentia continet in se nobilitates omnium entium per modum perfectionis, non per modum compositionis; et per consequens continet in se quidditatem cujusque rei in quantum aliquid ponit, quia ex ea parte perfectionem dicit; imperfectionem vero, inquantum deficit a vero esse quod est esse divinum. — Istis suppositis:

Probatur divinam essentiam accipi posse ut propriam rationem singulorum. — Illud in quo multa perfectionaliter continentur, accipi potest ut proprium exemplar et propria ratio eorum quae

---

(1) « In ternario considerare potest binarium tantum, et in animali rationali, id quod est sensibile tantum ».

(2) « Potest enim (intellectus) accipere denarium ut propriam rationem novenarii, una unitate subtracta, et simpliciter ut propriam rationem singulorum numerorum infra inclusorum. Similiter etiam et in homine, accipere posset proprium exemplar animalis irrationalis, in quantum hujusmodi, et singularum specierum ejus, nisi aliquas differentias adderent positivas ».

sic in ipso continentur. Sed in Deo omnia perfectionaliter continentur. Ergo potest accipi ut propria ratio singulorum. Unde quod est proprium unicuique, in sua essentia comprehendere potest, intelligendo in quo suam essentiam imitetur, et in quo a sua perfectione deficit.

Intelligendo enim essentiam suam ut imitabilem per modum vitae et non cognitionis, accipit propriam formam et rationem plantae; intelligendo vero eam ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, accipit propriam formam animalis; et sic de aliis. Et sic patet quod divina essentia ex eo quod est omnibus modis perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum.

Advertendum est, totam rationem et fundamentum S. Thomae esse, quod: *continens aliqua perfectionaliter, potest accipi ut propria ratio eorum quae continet*: quod intelligendum est non secundum adaequatam rationem ejus, sed secundum aliquam inadaequatam et deficientem ejus rationem. Nam si acciperetur quod plura continent secundum suam totalem perfectionem sibi adaequatam, non esset propria ratio contentorum: sicut numerus denarius in quo omnes inferiores numeri unite et perfectionaliter continentur, non divisim tanquam distinctae species, si accipiatur quantum ad suam totalem perfectionem, non est propria ratio aut propria similitudo novenarii, quia novenarius non adaequat perfectionem denarii; sed si accipiatur quantum ad perfectionem novenarii, in ipso perfectionaliter et unite existentem, sic accipitur ut propria similitudo novenarii.

Advertendum etiam circa exemplum de *animali rationali*, cum inquit S. Thomas ipsum *accipi posse ut proprium exemplar animalium irrationalium, nisi aliquas differentias adderent positivas;* quod loquitur proportionaliter ad numeros. In numeris enim ex sola subtractione unitatis remanet alia species; ex sola enim subtractione unitatis a numero denario, remanet numerus novenarius; ideo cum consideratur in numero denario perfectio ejus quam habet, non considerata ultima ejus unitate, consideratur ut propria ratio novenarii, nihil enim aliud est ut sic, quam novenarius. Simili ergo ratione, si ex sola remotione rationalis ab animali rationali relinqueretur species animalis, quae est anima lirrationale considerando in homine naturam sensitivam semoto rationali, acciperetur ut propria ratio animalis irrationalis, in quantum nihil esset, ut sic, quam animal irrationale: sed quia ad speciem animalis irrationalis non sufficit remotio, et absentia hujus differentiae quae est rationale, sed constituuntur illae species per differentias positivas additas animali; ideo quantumcumque consideretur in ipso natura sensitiva absque rationali, non consideratur ut propria ratio animalis irrationalis, quod speciem animalis dicit positivam, sed tantum ut propria ratio animalis absolute sumpti, quod potest dici animal irrationale negative, quia non includit in sua quidditate

rationale. Unde quod inquit Clemens philosophus, nobiliora esse ignobiliorum exemplaria, non est verum quantum ad propriam rationem universaliter, sed quantum ad aliquid.

Considerandum etiam, cum dicitur *divinam essentiam posse accipi ut propriam rationem*, quod hoc *dupliciter* potest intelligi. *Uno modo*, ut proprietas se teneat ex parte rei repraesentatae, et tunc dicitur propria ratio illa quae repraesentat propria rei. *Alio modo* ut se teneat ex parte formae raepraesentantis, et tunc dicitur propria ratio alicujus, quae ita est ratio ipsius, quod non alterius. *Primo modo*, esse propriam rationem singulorum non convenit divinae essentiae, ex ipso intellectu concipiente ipsam cum habitudine ad res, sed ex plenitudine perfectionis suae qua omnium rerum perfectiones in se continet: nisi enim in seipsa omnium perfectionum contineret, non possent res per ipsam quantum ad earum proprias naturas cognosci. *Secundo* autem *modo*, non habet quod sit propria ratio nisi ex intellectu: quod enim divina essentia sit proprium verbum et propria conceptio rei hoc modo, non habet nisi inquantum concipitur a Deo, sive intelligitur ut imitabilis a perfectione istius vel illius.

Propter hoc dicit S. Thomas, quod accipit essentiam suam ut propriam rationem, quod est dicere, intelligit ipsam in ordine ad hoc et illud, et sic intellecta habet rationem proprii exmplaris hujus, et proprii exemplaris illius.

Ex hoc autem patet, quod non est mens S. Thomae, ut illi Scotus videtur imponere 1. Sent. *dist*, *35*, quod respectus isti divinae essentiae ad creaturas, dent illi ut propria creaturarum repraesentet, immo ex sua perfectione hoc habet, sed ex istis respectibus habet ut in plura exemplaria rerum, et in plures rationes earum distinguatur: ipsa enim concepta cum habitudine et proportione ad naturam lapidis, tanquam videlicet imitabilis a lapidis natura, et ejus in seipsa perfectionem praehabens, distinguitur secundum rationem a seipsa praecise ut imitabili a planta, et sic de aliis.

Sed *advertendum* ex doctrina S. Thomae I. Sent. *dist. 27; q. 2. a. 3, ad 4*, quod *tripliciter* potest intellectus ferri in formam conceptam. *Uno modo*, inquantum est similitudo rei praecise, idest, in quantum intellectus utitur ipsa ut medio, per quod rem cognoscit, et sic nullam habet considerationem de ipsa forma, sed tantum de re per ipsam repraesentata. *Alio modo*, inquantum est talis res, tale esse habens in anima, et sic nullam habet considerationem de re repraesentata, sed tantum de ipsa forma. *Tertio modo*, per comparationem unius ad alterum, puta, dum considerat unum esse alterius repraesentativum, et sic simul utrumque cognoscit.

Intellectus igitur divinus in essentiam suam *tripliciter* potest ferri, scilicet: *Simpliciter* et absolute in quantum est talis res, et sic intelligendo essentiam suam non concipit proprium exemplar

rerum, et propriam rationem ipsarum formaliter. Et inquantum utitur ipsa *ut medio per quod* sibi res creatae repraesentantur, et sic etiam non intelligit ipsam ut proprium exemplar rerum et propriam rationem ipsarum formaliter. Et inquantum intelligit ipsam *ut imitabilem* a creatura secundum hunc perfectionis modum, puta secundum gradum vitae, et sic cognoscit ipsam ut propriam rationem formaliter, quia apprehendit ipsam cum habitudine ad creaturam, ex qua habet quod sit formaliter proprium exemplar creaturae.

Unde intellectus divinus apprehendens essentiam suam absolute, apprehendit proprium exemplar rerum *materialiter*, quia apprehendit illam rem quae est exemplar *denominative*, non autem apprehendit proprium exemplar *formaliter*, quia non apprehendit ipsam cum habitudine ad rem, ex qua formaliter habet ut sit propria ratio et proprium exemplar; sicut apprehendens naturam animalis absolute, apprehendit genus materialiter, quia apprehendit illam rem quae denominat genus; non tamen apprehendit genus formaliter, quia non apprehendit illam cum habitudine ad species ex qua aliquid habet ut formaliter et completive sit genus. Intellectus autem divinus apprehendens essentiam cum habitudine imitationis a rebus, apprehendit proprium exemplar, et propriam rationem rei formaliter, sicut apprehendens animal cum habitudine praedicabilis ad species, apprehendit formaliter genus.

Propter hoc ergo inquit S. Thomas, quod Deus intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum plantae accipit propriam formam et rationem plantae: et eadem ratio est respectu aliorum, quasi diceret, quod non apprehendit essentiam suam tanquam propriam rationem alicujus rei formaliter, nisi inquantum ipsam cum tali respectu intelligit, licet apprehendendo ipsam sine tali respectu, apprehendat propriam rationem uniuscujusque materialiter et fundamentaliter.

Sed *advertendum*, cum dicitur quod, *Deus cognoscit essentiam suam ut propriam rationem*, non est sensus, quod accipiat ipsam esse propriam rationem, licet et illo modo cognoscat, sed quod cognoscit ipsam essentiam divinam, quantum ad id unde habet quod sit propria ratio rei: sicut cum dicimus intellectum nostrum accipere propriam hominis rationem, non intelligimus quod accipiat illam esse propriam hominis rationem, quia illud ad reflexam cognitionem pertinet, sed quod format conceptum hominis, qui sic ab intellectu formatus, est propria hominis ratio.

Secundo ostenditur, quomodo istae propriae rationes in Deo multae sunt, oportet enim multas esse, cum propria ratio unius, distinguatur a propria ratione alterius, et ponitur haec

Conclusio: **Rationes rerum in intellectu divino non sunt plures vel distinctae, nisi secundum plures respectus imitabilitatis.** Secundum enim quod Deus intelligit pro-

prium respectum assimilationis quam habet unaquaeque creatura ad ipsum, sic sunt in ipso plures rationes. Et sic salvatur dictum Augustini (*De diversis Quaes. l. LXXXIII q. 46.*) *pluraliter in mente divina rationes esse* dicentis. Salvatur etiam aliqualiter positio Platonis *de ideis*; dicit autem, *aliqualiter*, quia ipse ideas quidem posuit, sed non in mente divina, ut nos ponimus, immo per se subsistentes ut illi Aristoteles adscribit.

Adverte, quod isti respectus intellecti a Deo secundum quod intelligit se, a diversis creaturis diversimode imitabilem, qui sunt respectus rationis, non faciunt divinam essentiam in se plurificari quasi propter diversos respectus ipsa sit realiter multa; sed dicuntur facere formaliter pluralitatem et distinctionem idearum et propriarum rationum in esse cognito. Cum enim hic accipiatur *propria ratio et idea creaturarum pro essentia divina ut intellecta, tanquam repraesentativa omnium perfectionum inventarum in creaturis,* non intelligitur ut distincta ratio plurium, nisi quia intelligitur cum diversis respectibus ad creaturas: et sic una existens in se, intelligitur tanquam multiplices respectus creaturarum ad se terminans, et ex hoc habens multiplicitatem et distinctionem in esse intellecto et cognito. Ex quo, nulla multiplicitas ponitur in re, sed tantum quod multipliciter intelligitur ex parte rei cognitae, propter respectuum multiplicitatem.

CAPUT LV.

QUOD DEUS OMNIA SIMUL INTELLIGIT.

Postquam determinavit S. Thomas de modo cognitionis divinae. ex parte medii cognoscendi, nunc determinat de modo cognitionis ex parte ipsius cognitionis.

Quatuor autem sunt quae de hoc modo S. Thomas ostendit, *Primo* namque ostendit quod Deus omnia simul cognoscit. *Secundo*, quod in ipso non est habitualis cognitio (*cap, seq.*) *Tertio*, quod ejus cognitio non est discursiva (*cap. 57.*) *Quarto*, quod in ipsa non est compositio neque divisio (*cap. 58.*)

Quantum ad primum, ostendit quod, **Deus omnia simul intelligit.** Et:

Arguit primo sic: Omnia cognoscit Deus per unam speciem quae est essentia sua. Ergo omnia simul cognoscit. — Probatur *consequentia*: quia quaecumque plura una specie cognosci possunt, simul possunt intelligi. Declaratur assumptum hoc in intellectu nostro.

Quod enim intellectus noster multa simul intelligere non pos-

sit, est quia non potest multa simul esse secundum genus unum: quod accideret si multa simul intelligeret, nam omnes species intelligibiles sunt ejusdem generis, cum habeant unam rationem essendi secundum esse intelligibile: intellectus autem est intellectum in actu: et sic si plura simul intelligeret, esset plura ejusdem generis. Notandum tamen, quod nihil prohibet aliquid simul informari formis diversorum generum, sicut idem corpus est figuratum et coloratum, licet pluribus formis ejusdem generis informari non possit. Ex iis sequitur, quod ubi aliqua multa accipiantur quocumque modo unita, simul intelliguntur sicut partes continui in continuo, et subiectum et praedicatum in propositione. Quia scilicet, tunc intellectus non est multa sed unum. Ubi ergo aliqua in una specie uniuntur, illa simul intelligi possunt.

Circa istam rationem multipliciter **dubitatur**:

(**Dub. primum**). Contra enim assumptum illud: *quaecumque una specie cognosci possunt simul possunt intelligi*; arguitur: quia, aut intelligitur *de cognitione confusa*, aut *de cognitione distincta*; si de *cognitione confusa*, non est ad propositum, quia Deus non cognoscit res confuse sed distincte: si de *cognitione distincta*, tunc plures conceptus omnino distincti erunt simul in intellectu, quod non est minus inconveniens quam duas species simul esse actu in intellectu. — Probatur *consequentia*; quia cognosci proprie et distincte, est cognosci proprio et distincto conceptu.

(**Dub. secundum**). Contra rationem *quare intellectus noster non intelligat plura;* arguitur *primo*, quia in aëre simul est species albi et species nigri secundum eandem partem, si album et nigrum sint in aëre propinqua. Ergo formae ejusdem generis possunt simul esse in eodem subiecto. *Secundo*, omnes formae quae sunt in intellectu angelico, sunt ejusdem generis, quia respiciunt eandem potentiam: iuxta enim ea quae dicit S. Thomas. Prima parte, et in aliis locis, formae quae eandem potentiam respiciunt, sunt ejusdem generis, sed multae illarum simul sunt in actu in intellectu angelico, simul enim cognoscit se per suam essentiam et alias res per speciem, et Deum visione beata, per ipsam divinam essentiam. Ergo potest intellectus simul esse in actu per plures species.

(**Dub. tertium**) Contra rationem *quare omnes species intelligibiles sunt ejusdem generis*, arguitur: quia si per hoc quod habent eandem rationem essendi secundum esse intelligibile, sunt ejusdem generis, ergo et ea quae ab intellectu nostro per illas species intelliguntur, erunt ejusdem generis: conveniunt enim omnia in eadem ratione essendi secundum esse materiale: quod tamen est falsum ut hic vult S. Thomas.

« *Quomodo intellectus plura simul intelligere possit* »

Ad horum evidentiam considerandum est, quod cum operatio accipiat unitatem ab unitate objecti secundum quod habet in ope-

rante similitudinem, et per consequens, etiam ab unitate formae, quae est operationis principium, non est intelligibile quod una sit operatio, et objectum, ac principium operationis non sit aliquo modo unum: ideo ubi intellectus multa unica operatione intelligit, oportet ut et illa inter se aliquam habeant unitatem, et principium intellectionis sit aliquo modo unum. Cum ergo intellectus noster plura intelligit differentia, puta hominem, et equum, intelligendo hominem non esse equum, ex specie hominis qua intellexit naturam hominis, et ex specie equi, qua naturam equi intellexit, format in se speciem quandam repraesentativam differentiae hominis et equi, sicut in simili inquit S. Thomas, *1, p. q. 12, a. 9, ad 2,* quod ex praeconceptis speciebus generis et differentiae format rationem speciei: et sic licet homo et equus sint multa, conveniunt tamen ut intelguntur in ratione differentiae, et sic est aliqua unitas ex parte objecti; ex parte quoque principii est aliqua unitas, quia in intellectu est una species repraesentativa differentiae ipsorum, et licet species hominis et species equi sint absolute plures in intellectu, in hac tamen intellectione efficiuntur unum, dum quaelibet earum concurrit ut principium partiale ad causandum speciem differentiae in qualibet earum virtualiter aliquo modo contentam. Et sic ulterius tam species quam objecta conveniunt in uno conceptu intellectus, qui objectorum similitudo est, ut conveniunt in differentiae natura, et specierum est communis effectus, et sic in aliis multis ab intellectu nostro cognitis, est existimandum.

Sed quia non solum contingit ab aliquo intellectu multa simul intelligi, unica operatione intellectus, sed etiam multa diversis actibus, et diversis formis intelligibilibus, sicut simul angelus beatus cognoscit divinam essentiam et se, et aliqua eorum quorum habet species, diversis actibus et diversis speciebus.

Considerandum ulterius, ex doctrina S. Thomae *de verit. q. 8, a. 14, ad 6*, et *1, p. q. 58, a. 7, ad 2*, quod ubi unum est ratio alterius, ibi quodammodo est unum, quia ex forma et materia fit unum, sicut color et lumen sunt unum visibile, quia lumen colori est ratio ut videatur; ideo ubi unum est ratio intelligendi alterum, aliquo modo ibi est unum intelligibile, et plures species intelligibiles quarum una ad alteram comparatur ut forma, quia est sibi aliquo modo ratio repraesentandi suum objectum, sunt aliquo modo una species; et actus intelligendi quorum unus ad alterum ordinatur, sive quorum unus est ratio alterius, sunt quodammodo unus actus. Possunt ergo plura simul intelligi diversis intellectionibus, et diversis speciebus, quando et species et intellectiones ordinem formalem inter se habent, ita quod unum est ratio alterius in intelligendo; et multo magis plura simul intelligi possunt, quando per unam speciem et per unam operationem intelliguntur, sicut accidit in cognitione divina qua Deus omnia intelligit.

Quod itaque inquit S. Thomas; *intellectum non posse simul*

actuari pluribus speciebus intelligibilibus; intelligendum est, quod non potest actuari pluribus ut plures sunt, sed bene pluribus ut sunt aliquo modo una species, quarum scilicet, una est ratio alterius;idest, usus unius est ratio utendi alia, sicut accidit in cognitione angeli cognoscentis se, et alia diversis cognitionibus.

Ad primum ergo **dubium.** Dicitur *primo*, quod accipitur cognitio *simpliciter* et absolute ut abstrahit a confusa et a distincta.

Dicitur *secundo*, quod aliquando cognoscuntur *confuse* illa plura, sicut quando species illa plura confuse repraesentat, quod accidit intellectui nostro quando per speciem totius, partes cognoscit ut sunt in toto. Aliquando vero cognoscuntur *distincte*, sicut cum species intelligibilis distincte repraesentat, sicut est in intellectu divino, omnia per suam essentiam (quae sibi distincte omnia repraesentat) intelligente, et in intellectu angelico, plura per unam speciem cognoscente, saltem plura individua unius speciei.

Et cum *instatur*, quod tunc plures conceptus distincti omnino, simul erunt in intellectu: — *Dicitur*, quod loquendo dangelo, qui solus plura per unicam speciem distincte cognoscit, formando conceptum a se distinctum, (nam intellectus noster plura per unam speciem non cognoscit distincte, eo quod habeat species intelligibiles limitatas; intellectus autem divinus non intelligit per conceptum alium a sua essentia,) dum angelus sic plura intelligit, non format plures conceptus sed unicum, cum non intelligat componendo et dividendo, sed simplici intuitu: non distinguerentur enim illi plures conceptus, neque ratione subiecti, neque ratione principii, neque ratione durationis, quia in eodem intellectu reciperentur, et ab eadem producerentur specie, et simul.

Ubi *advertendum*, quod sicut ipsa species intelligibilis intellectus angelici, una existens, virtualiter continet omnes species singularium, quae in nostra imaginatione sunt, et propter hoc repraesentat ipsa singularia sicut eorum particulares species repraesentarent, et adhuc excellentiori modo, ita ex illa specie format intellectus angelicus conceptum simplicem illi adaequatum, virtualiter continentem conceptus omnium quae per illam speciem repraesentantur, et qui omnium talium est propria ratio, et in quo omnia alia actualiter relucent. Unde non valet ista consequentia: intellectus angelicus ista distincte cognoscit, ergo distinctis conceptibus; sed sufficit quod uno conceptu cognoscat, qui sit ratio singulorum. Non enim cognosci distincte est cognosci distincto conceptu a conceptu alterius, secundum rem, sed conceptu qui sit propria ejus ratio, sive sit ab alio realiter, sive secundum rationem distinctus, et rem distincte repraesentet.

Ad argumenta secundi dubii respondetur.

Ad primum dicitur de mente S. Thomae in *qq. de verit. q.* 18, *a. 14 ad 8;* quod formae illae non sunt in aëre perfecto modo, sed tantum sicut in deferente, et sic etiam concedimus plures species

in intellectu simul esse in habitu, qui est actus imperfectus; non autem possunt simul esse in actu perfecto, scilicet secundum actualem considerationem, quomodo sunt in ultima actualitate in genere intelligibilium, de quo genere hic est sermo,

Ad secundum, *dupliciter* responderi potest: — *Primo,* quod mens S. Thomae est, plures species ejusdem generis, inquantum plures, id est ut nullam inter se unitatem habentes. non posse simul esse in eàdem potentia, sed bene illas quae aliquam inter se habent unitatem, et maxime quando se habent ordine quodam perfectionali inter se, quomodo est in proposito.

Secundo, quod non omnes illae formae ejusdem generis sunt, nec respiciunt eandem potentiam formaliter, licet sint in eodem intellectu, sicut licet idem corpus habeat albedinem et dulcedinem, non dicuntur tamen illae formae respicere eandem, potentiam formaliter: quoniam albedo recipitur in illo ut habet naturam diaphani, dulcedo autem ut habet naturam humidi: nam formae intelligibiles respiciunt intellectum ut aliquid carens esse actuali ad intelligendum alia, et receptivum esse specierum per informationem: divina autem essentia, et substantia angeli, ipsum respiciunt non ut actuabilem ab ipsis per informationem, sed solum ut actuabilem ad operandum; et sic alterius rationis est potentialitas ejus respectu specierum intelligibilium, et alia potentialitas respectu divinae essentiae et substantiae angelicae. Similiter diceretur de scientia infusa et de acquisita in intellectu nostro, quia ad unam, intellectus habet potentiam naturalem, ad aliam vero, potentiam obedientialem, ideo non erunt scientiae ejusdem rationis quamvis in eodem intellectu recipiantur.

Ad tertium dubium respondetur, quod si diligenter considerentur verba S. Thomae, non est mens ejus, ideo species intelligibiles esse ejusdem generis quia omnes habent esse intelligibile, sic enim et Deus et intelligentiae, et ipsae species intelligibiles, omnia essent ejusdem generis, quia omnia habent esse intelligibile, sed quod ideo sunt omnes ejusdem generis, quia conveniunt in una ratione essendi ejus quod est esse intelligibile. Nam, cum esse intelligibile multos modos essendi habeat, in uno modo essendi intelligibilis esse, omnes species intelligibiles intellectus nostri conveniunt, et habent eundem essendi modum intelligibilem; conveniunt enim in hoc modo esse intelligibilis quod omnes fiunt actu in esse intelligibili ab intellectu agente per abstractionem a phantasmatibus, et per consequens respiciunt eandem potentiam intellectus nostri, formaliter, scilicet, secundum quod est perfectibilis ab intellectu agente, tanquam a proprio agente per species repraesentativas quidditatum duntaxat: et similiter omnes species intellectus angelici, quibus secundum esse informatur, habent eundem essendi modum intelligibilem, quia resultant ex essentia angeli, et eodem modo respiciunt intellectum angelicum, et sunt similitudines non

solum naturarum, sed etiam principiorum individualium, eo quod intellectus angelicus eadem ratione, omnes recipiat.

Sensum ergo hunc insinuavit S. Thomas ex modo loquendi: non enim dixit, ideo illas esse ejusdem rationis, quia omnes habeant esse intelligibile, sed quia habent unam rationem essendi secundum esse intelligibile; id est, habent unum modum essendi de his qui sunt modi esse intelligibilis, et quia ratio in oppositum ex falso intellectu verborum S, Thomae procedebat, tanquam vellet ideo omnes esse ejusdem generis, quia haberent esse intelligibile, ideo non oportet aliter respondere.

Arguit secundo. Omnia quae sunt sub divina scientia, necesse est sub una intentione cadere. Ergo simul omnia Deus intuetur. — Probatur *antecedens*: quia intendit Deus suam essentiam perfecte videre, quod est videre secundum totam suam virtutem, sub qua omnia concluduntur. *Consequentia* quoque probatur: quia quae sub una intentione necesse est cadere, oportet simul esse intellecta: sicut qui comparationem duorum considerat, intentionem ad utrumque dirigit, et simul utrumque intuetur.

Ad hujus autem declarationem notat, quod vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu, nisi adsit intentio, ut patet in imaginatione quae quandoque non imaginatur phantasmata in se existentia, quia non adest intentio. Hujus autem ratio est, quia appetitus alias potentias ad actum movet in agentibus per voluntatem, et sic quae sub una intentione non cadunt, non simul apprehenduntur, sed bene quae sub una cadunt intentione.

Circa illam propositionem: *vis cognoscitiva, non cognoscit aliquid actu, nisi adsit intentio*; considerandum est, quod loquitur S. Thomas quando ultimur potentiis libere et ex electione; propter hoc inquit quod appetitus movet alias potentias in agentibus per voluntatem: est enim universaliter verum quod cum libere operamur, intentio voluntatis applicat potentiam ad operationem: in motione aut voluntatis qua intellectum movet, cum voluntas non feratur nisi in cognitum, aliqua quidem notitia, confusa saltem, praecedit ipsam voluntatem, ad quam non movetur intellectus a voluntate, sed ab aliquo superiori extrinseco intellectu ut dicitur, Prim. parte *q. 82. a, 4, ad 3*, et *de malo q. 6, art. unic.* et est de mente Philosophi in libro *de bona fortuna* (*7, mor. ad Eudemum c. 18*), alioquin oporteret procedere in infinitum in motione intellectus et voluntatis. Sed tamen, quia intellectus et voluntas sunt potentiae reflexivae super seipsas et una super aliam, ut dicitur *de verit. q. 22, a. 12*, voluntas ab intellectu, sic confuse apprehendente aliquid, mota motione finis, e contrario intellectum ad distinctam cognitionem ejus quod sibi confuse proposuit, movere potest efficienter: et sic quamvis aliquando sensus repentine aliquid sentiant, et imaginatio similiter ex aliqua transmutatione

corporali circa phantasmata operetur, ut in somnis accidit, intellectus quoque ad aliquid cognoscendum, ab extrinseco intellectu moveatur, hoc non est contra sensum propositionis S. Thomae, quia tales operationes non sunt in nobis ex electione et libere.

Circa illam propositionem: *quae oportet sub una intentione cadere*; *simul oportet cognosci* advertendum, quod sicut intellectus non potest ferri in plura ut plura sunt, sed ut sunt unum aliquo modo, ita intentio potest simul quidem in multa ferri, etiam non habentia ordinem inter se, sed tamen non potest in illa ferri, nisi ut in aliquo uno conveniuntur ut dicitur, *1, 2, q. 12, a. 3, ad 2*; propter hoc inquit S. Thomas quod intentio divina fertur in omnia inquantum Deus intendit totam suam virtutem cognoscere sub qua omnia continentur, quod est intendere plura, ut sunt aliquo modo unum.

Circa probationem *antecedentis* **dubitatur.** — Nam eadem ratione angelus poterit omnia distincte et simul cognoscere, quorum apud se naturales habet species: quia ipse intendit se perfecte cognoscere, et suas naturales proprietates quae sunt species intelligibiles, sub quibus omnia ab ipso intelligibilia continentur, et sic omnia intelligibilia ab ipso sub una intentione cadunt.

Dubitatur etiam circa illam propositionem: *Quae oportet sub una intentione cadere, oportet simul esse intellecta.* Aut enim loquimur de cognitione *praecedente* intentione, aut de *consequente.* — Si de *praecedente*, sic illa est confusa, quando intentio fertur ad aliqua cognoscenda: non enim voluntas movet intellectum ad cognitionem quam habet ante voluntatis actum, nisi forte quantum ad continuationem, sed ad illam quam non habet. Si ergo voluntas movet intellectum ad cognitionem distinctam aliquorum, illa quae praecedit actum voluntatis, non erit distincta sed confusa. — Si de ea quae *sequitur* actum voluntatis, non videtur propositio vera, potest enim voluntas intendere cognitiones diversorum successive, sicut cum aliquis proponit librum unum legere, et posterius alium, sive prius de elementis, et posterius de corporibus coelestibus considerare.

Ad **primum dubium** respondetur, quod aliter comparatur virtus divina ad res productas, et aliter species intelligibiles intellectus angelici ad obiecta intelligibilia ab ipso. Nam divina essentia et divina virtus, est omnium similitudo actualis, per quam intellectui divino omnia praesentia sunt actualiter in esse objectivo, eo modo quo res sunt praesentes nostro intellectui per speciem qua actualiter intelligimus, et per conceptum ab intellectu formatum. Ideo dum Deus intendit suam essentiam et suam virtutem continentem omnia videre, intendit etiam omnia videre actualiter ut in sua essentia et virtute continentur. Species autem intellectus angelici, non sunt actuales similitudines suorum objectorum, sed habituales; unde non ponuntur per eas obiecta in esse actuali objectivo: ideo non o-

portet ut angelus intendens videre suas naturales species, intendat videre actualiter objecta, sed intendit videre ea ut sunt in ipso habitualiter in actu primo: et sic videt omnia illo modo, simul videndo species suas, ut sunt unum in essentia sua; quod est videre in confuso, non autem propria et distinctia cognitione, sicut et cum videntur partes in toto.

Sed occurrit *dubium.* — Licet enim species non sit similitudo objecti per modum conceptus, est tamen rei similitudo, cognita autem similitudine, cognoscitur id cujus est similitudo. Ergo etc.

Respondetur, quod cognita tali similitudine alicujus, ut est perfectio cognoscentis, cognoscitur ipsa res non secundum quod in se est, sed secundum quod est in imagine, et sic conceditur quod Angelus cognoscit obiecta illa, secundum esse quod habent in ipsis speciebus non autem ut in seipsis sunt.

Ad secundum dicitur, quod intelligitur de cognitione sequente intentionem ut patet ex eo quod inquit, quoniam *vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio*; quae propositio non est vera nisi de cognitione sequente, non autem de praecedente intentione.

Sed advertendum, quod non dixit S. Thomas absolute et simpliciter, quae cadunt sub una intentione oportet simul esse intellecta, sed apposuit etiam necessitatem ex parte intentionis dicens: *quae oportet sub una et eadem intentione cadere, oportet simul esse intellecta.* Aliqua enim cadunt sub una intentione de necessitate, ita scilicet, quod si unum intendatur, necesse est ut et aliud intendatur: sicut cum intenditur medicina, sub ratione ordinati ad sanitatem, necesse est ut et sanitas intendatur, Aliqua vero cadunt sub una intentione non de necessitate, sed ex libertate voluntatis, sicut cum aliquis ex una re plures intendit utilitates, posset tamen unam utilitatem intendere et non aliam. Similiter ergo et in cognitionibus intentis, de quibus intelligitur propositio S. Thomae, aliquae necessario sub una intentione cadunt, quia non potest unius cognitio intendi, quin intendatur alterius cognitio; et haec sunt quae tantam colligationem habent inter se, quod unum absque alio cognosci non potest; sive sit ratione ipsorum objectorum, sicut illa quorum unum in alterius ratione cadit; sive ex parte medii cognoscendi. Aliqua vero sunt, quae non habent talem connexionem, sed unum absque alio intendi potest, licet sub una intentione cadant, sicut cum quis intendens philosophiae cognitionem, simul intendit coelum cognoscere et elementa.

Ubi ergo aliquae cognitiones simul ex necessitate, sub una intentione cadunt, necesse est ut simul etiam sint in intellectu, quia nulla alia ratione sub una intentione necessario cadunt, nisi quia una absque alia esse non potest. Et sic, quia omnium cognitio de necessitate sub una intentione divinae voluntatis cadit, intendentis divinam essentiam perfecte videre, eo quod divina essentia perfe-

cte videri non possit, nisi secundum totam ejus virtutem videatur sub qua omnia comprehenduntur, idcirco non potest intendi cognitio perfecta divinae essentiae, quin aliorum cognitio intendatur; et per consequens oportet Deum omnia simul cognoscere.

Ad rationem in oppositum, *dicitur*, quod non est contra intentum S. Thomae; licet enim illae cognitiones simul intendantur, non tamen necessario sub una intentione cadunt.

Arguit tertio. Si non omnia Deus cognosceret simul, non omnia intelligeret una operatione; hoc autem est impossibile, cum sua operatio sit sua essentia. Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia intellectus successive multa considerantis, impossibile est unam tantum operationem esse, cum operationes secundum objecta differant, et sic oporteret primi, esse primam operationem, et secundam, secundi.

(Dubium). Sed videtur fundamentum hujus rationis (*intellectus successive multa considerantis impossibile est esse unam tantum operationem*) falsum esse, nam angelus considerans hominis naturam, non considerat Sortem nondum genitum, quia non fertur intuitus ejus ad futura; Sorte autem genito, perseverante prima cognitione, considerat Sortem, quia per eandem speciem cognoscit omnia singularia speciei simul existentia. Ergo possunt aliqua successive cognosci per unam et eandem operationem: et sic dicemus Deum successive rerum cognitionem habere, sicut res successive esse habent, manente tamen una et eadem operatione intellectus divini.

Ad hoc dubium (*prima responsio*): si sustinere voluerimus, quod nullo modo unica operatione possint plura successive cognosci, dicendum est quod argumentum, falsum supponit; scilicet quod Sortes noviter generatus, cognoscatur cognitione eadem qua cognoscebantur alia individua prius existentia: hoc enim falsum est. Sicut enim species hominis non erat actu similitudo Sortis, antequam Sortes esset, ita conceptus quem formavit intellectus per illam speciem, non erat conceptus eorum quae sunt propria Sortis. Ideo si debet Angelus noviter Sortem intelligere, necesse est ut alium actum eliciat, aliumque conceptum formet.

Si autem *instetur*, quod operationes non differunt nisi secundum objecta, ad quae primo et per se terminantur, cujus signum est quod omnia videt Deus unica operatione; quia unicum est primo et per se objectum intellectionis divinae in quo alia videntur, singularia autem non sunt primo et per se objecta intellectionis angelicae, et sic ex eorum multiplicitate et successione, non oportebit intellectiones multiplicare.

-*Respondetur*: Si ponamus quod singulare noviter productum non cognoscatur una intellectione per se, sed eadem simul cum aliis, quod non potest simul cognosci cum aliis nisi per novam in-

tellectionem, qua est ipse et alia cognoscantur, et tunc ista cognitio differt ab illa, qua alia singularia cognoscebantur sine isto; ex eo quod cognoscitur natura specifica alio modo quam prius, non enim prius cognoscebatur ut istis principiis individuantibus limitata, postmodum vero cognoscitur ut sic limitata: et sic aliquo modo sunt duo objecta formalia istarum intellectionum, non enim videtur imaginabile quod noviter cognoscatur, nisi aut ipsum cognoscatur primo et per se, aut noviter cognoscatur aliquod objectum in quo videatur, aut objectum prius cognitum alio modo cognoscatur: sicut cum in principio aliquo, aliqua conclusio cognoscitur quae prius non cognoscebatur, hoc est, quia principium perfectius cognoscitur; et sic habet rationem alterius obiecti aliquo modo, inquantum potentiae perfectiori modo obijcitur quam prius. Propositio ergo S. Thomae accipitur absolute, non specificando primo et per se objectum, quia quomodocumque sit successio in cognitione aliquorum, oportet ut sit aliqua pluralitas primo et per se objectorum ut potentiae obijciuntur, et sic necesse est ut sint plures operationes, et praesertim ubi operatio una intendi et perfici non potest, sicut est in Deo.

(*Secunda responsio*). Si autem voluerimus aliam partem sustinere, scilicet quod *plura possint successive una operatione cognosci*, non quidem in seipsis sed *in alio*, (quod mihi *probabilius* videtur, cum operatio habeat speciem et unitatem ab objecto principali, non autem a secundario quod in principali videtur) dicendum est: quod non est simile de angeli cognitione respectu singularium et de cognitione Dei respectu aliorum a se, quia singularia quae ab angelo successive cognoscuntur, videntur non in seipsis, sed in natura specifica, cum per speciem naturae specificae intelligantur. Si autem Deus successive multa cognosceret, illa videret Deus in seipsis, non autem in essentia divina, quia essentia divina non potest successive creaturas repraesentare, cum sit actualis similitudo non solum existentium, sed etiam non existentium. Unde propositio ista: *intellectus multa considerantis impossibile est unam operationem esse;* intelligitur de intellectu considerante unumquodque illorum in seipso, non autem de intellectu considerante illa in alio primo et principaliter viso. Patet ista interpretatio ex ratione quam adducit S. Thomas quia, inquam: *operationes secundum objecta differunt;* constat enim hanc propositionem veram esse tantum de objectis principaliter visis, non autem de objectis quae videntur in alio.

Cum autem dicebatur in *prima responsione*, quod non videtur imaginabile quod aliquod individuum noviter cognoscatur, nisi aut per se primo sit cognitum, aut noviter aliquod cognoscatur in quo videatur, aut objectum prius cognitum alio modo cognoscatur:

Respondetur, quod in hoc casu objectum principale, alio modo cognoscitur quam prius, non quidem per aliam cognitionem, sed per novam dispositionem ipsius objecti principalis. Sicut enim una et

eadem species intelligibilis repraesentabat naturam specificam absque hoc singulari, et postmodum ipsam cum hoc singulari repraesentat, non propter variationem speciei intelligibilis, sed propter mutationem individui, et aliquo modo naturae specificae; ita cognitio talis naturae absque sui intrinseca variatione, prius terminabatur ad naturam specificam, absque tali individuo, postea vero terminatur ad ipsam etiam cum ipso individuo. Eadem quoque ratio est de conceptu per illam speciem elicito, quod scilicet, absque sui variatione, diversimode naturam specificam in tali casu repraesentat; diversitate dico, ex parte rei repraesentatae se tenente.

Arguit quarto. In Deo nullus potest esse motus. Ergo non est successio in ejus cognitione. — Probatur *consequentia*: quia successio non potest intelligi sine tempore, nec tempus sine motu.

Advertendum hic *duo.*

Primum, quod secundum doctrinam S. Thomae, praeter *tempus continuum* est etiam *discretum*, sicut praeter *motum continuum* etiam motus *discretus*. Discretus enim motus est compositus ex diversis operationibus instantaneis sibi invicem succedentibus, et ab existente in actu procedentibus, et successio talium operationum dicitur tempus discretum. Ideo bene inquit S. Thomas, quod nulla successio potest intelligi sine tempore, scilicet continuo, aut discreto.

Secundum est, quod aliquando unica operatio instantanea dicitur motus, secundum quod *motus est actus perfecti*, eo modo quo Plato dixit, Deum movere seipsum, quia intelligit se. Sed hoc modo non loquitur hic S. Thomas, cum inquit, impossibile esse ut aliquis motus sit in Deo, sed accipit motum ut successionem includit, quomodocumque sit successio et transitus ab uno in aliud.

Arguit quinto. Esse divinum non habet prius et posterius. Ergo nec consideratio. Ergo omnia simul cognoscit. — Patet *consequentia*: quia intelligere Dei est ipsum esse.

Haec ratio probat non esse successionem ex parte ipsius opetionis.

Arguit sexto. Intellectus divinus nunquam est in potentia. Ergo omnia simul intelligit. — Probatur *consequentia*: quia omnis intellectus intelligens unum post aliud, dum intelligit primum in actu, secundum intelligit in potentia.

Confirmatur conclusio et auctoritate sacrae Scripturae: *Apud* Deum *non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio.* (*Iacob*, I, 17.).

CAPUT LVI.

QUOD IN DEO NON EST HABITUALIS COGNITIO.

Secundo ostendit, quod **in Deo non est habitualis cognitio.** Et:

Arguit primo sic: Deus omnia simul actu cognoscit. Ergo non est ejus cognitio habitualis. — Patet *consequentia*: quia ubi est habitualis cognitio, aliqua cognoscuntur habitu tantum, non autem actu.

Arguit secundo. Intellectus divinus nullo modo est in potentia. Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia habens habitum et non considerans, est in potentia quodammodo, scilicet accidentali non autem essentiali.

Arguit tertio. In Deo operatio est sua essentia. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia ubi intellectus habitualiter cognoscit, ibi aliud sunt essentia et actualis operatio. Abitualiter enim cognoscenti deest actualis consideratio ut sic: essentia autem ei deesse non potest.

Arguit quarto. Si hoc esset, Deus non esset universaliter perfectus. — Probatur *consequentia*: quia intellectus habitualiter cognoscens, non est in sua ultima perfectione, scilicet secundum genus intellectus ut sic: unde nec felicitas ponitur a Philosopho esse secundum habitum, sed secundum actum.

Arguit quinto. Non sunt in intellectu divino aliquae species superadditae. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia omnis intellectus in habitu, intelligit per aliquas species: quia habitus vel est habilitas quaedam ad recipiendum species intelligibiles; vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum intelligibilium existentium in intellectu, medio modo inter actum et potentiam.

Advertendum, quod S. Thomas hic *de habitu scientiae* sub disjunctione loquitur, propter varias opiniones de ipso. Nam Avicenna (*6. de naturalibus*) ut dicitur, *de verit. q. 12, a. 1*, et *4, sent. dist. 50, a. 2,* posuit habitum scientiae esse habilitatem quamdam animae nostrae ad recipiendum illuminationem intelligentiae agentis, et species intelligibiles ab ea effluentes. Alii vero dixerunt habitum scientiae esse collectionem specierum. S. Thomas autem aliquando videtur dicere, ipsum esse quandam simplicem qualitatem, ut 1. 2, q. 54, a. 4, aliquando vero, quod sit collectio multarum specierum, ut *de verit., q. 20, a. 2.*

Dicerem ergo *pro expositione* opinionis S. Thomae, quod de habitu scientifico intellectus nostri, *dupliciter* loqui possumus; sci-

licet *formaliter* et *fundamentaliter*, sive *originative.* Si fundamentaliter et originative loquamur, sic est collectio ipsarum specierum: non enim potest intellectus conclusiones aliquas considerare, nisi sit in actu per species intelligibiles virtute intellectus agentis a phantasmatibus abstractas. Sed quia habens hujusmodi species, non potest ipsis ordinate uti et scientifice, nisi per exercitationem in demonstrationibus ex iis speciebus factis, ex quibus in intellectu causatur qualitas quaedam, qua intellectus est habilis ad considerandum conclusiones unius scientiae prompte et delectabiliter; ideo ipsa habilitas est essentiale et formale in habitu scientifico: nomine habilitatis intelligendo non habitudinem et relationem dumtaxat, sed qualitatem per quam intellectus fit habilis proxime ad utendum speciebus intelligibilibus, et ad considerandum scientiae conclusiones. Propter hoc dicit S. Thomas: *habitum esse collectionem specierum ordinatarum*; quia videlicet ipsae species non habent rationem habitus scientifici, nisi ipsa habilitas qua sunt ordinatae in intellectu, quantum ad usum ipsarum superveniat.

Unde scientia dicitur effectus demonstrationis esse, non quidem quantum *ad* ipsum *fundamentum*, (quia species intelligibiles non causantur per opus intellectus possibilis cujusmodi est demonstratio, sed per actum intellectus agentis), sed quantum *ad formale*; scilicet quantum ad habilitatem. Per demonstrationem enim, redditur intellectus habilis ad utendum speciebus intelligibilibus circa conclusionem demonstratam: et quia, per unam demonstrationem circa unum genus intelligibilium causatur habilitas in intellectu ad considerandum per species illius generis, ideo per alias demonstrationes circa idem genus, non causatur nova qualitas, et nova habilitas, sed prius causata extenditur et perficitur, secundum quod intellectus per ipsam fit habilis ad considerandum plures conclusiones circa idem genus intelligibile, ad quas prius erat in potentia tantum, juxta ea quae dicit S. Thomas in *1. 2, q. 54, a. 4, ad 3.*

Similiter possumus dicere in intellectu angelico, habitum esse *fundamentaliter* ipsas species: *formaliter* autem, esse quandam habilitatem ad utendum ipsis speciebus: sive sit aliquid distinctum in ipsis ab ipso intellectu, sive sit ipsum lumen naturale intellectus. Hanc difficultatem plenissime alii Thomistae pertractant: ideo de ipsa, dicta a nobis hoc, loco sufficiant.

Arguit sexto. In Deo non est qualitas. Ergo etc. Patet *consequentia*: quia habitus qualitas est.

Considerandum, ex doctrina S. Thomae *1, sent. dist. 35,* et *1, p, q. 14,* quia cum scientia dicat perfectionem ratione certitudinis, imperfectionem autem inquantum qualitas est, et inquantum discursum importat, sicut alia dicuntur de Deo per remotionem omnis imperfectionis, ita cum scientia attribuitur Deo, attribuitur illi ratione certitudinis, non autem ratione qualitatis et discursus: et

quia hic loquimur de habitu proprie, cui convenit quod sit qualitas, ideo absolute dicitur hic, quod habitus est qualitas.

Confirmatur postremo auctoritate Scripturae: *Ecce non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel* (*Ps. CXX. 4*): quia dispositio habitualiter cognoscentis assimilatur dispositioni dormientis; ut dicitur *12, metaph. com. 50.* Item: *Oculi Domini multo plus sunt lucidiores super solem* (Eccli. XIII, 28,).

CAPUT LVII

QUOD COGNITIO DEI NON EST DISCURSIVA.

Tertio ostendit, quod **divina consideratio non est ratiocinativa vel discursiva.**

Probatur primo. Deus non cognoscit unum post aliud quasi successive, Ergo non discurrit. — Probatur *consequentia:* quia nostra consideratio est ratiocinativa vel discursiva, quando ab uno considerando, in aliud transimus. Pro quo notat S. Thomas, quod non dicitur aliquis ratiocinari, ex hoc quod inspicit qualiter ex praemissis sequatur conclusio simul utrumque considerans: quia hoc contingit non argumentando, sed argumenta iudicando: sicut nec cognitio materialis est ex hoc quod materialia dijudicat.

Advertendum ex doctrina S. Thomae, *1, p. q. 58, a. 3.* et *de verit q. 8, a. 15*, quod *ad rationem discursus, duo* requiruntur. *Primum*, quod distinctis cognitionibus cognoscantur plura. *Secundum*, quod cognitio unius sit causa cognitionis alterius: unde discurrere est ex uno prius cognito, in cognitionem alterius posterius noti devenire, quod prius erat ignotum. Propter defectum *primi,* videns plura in speculo, non dicitur discurrere, quia omnia unica visione cognoscit: propter defectum *secundi*, cognoscens primo hominem, et secundo lapidem, non dicitur discurrere; quia una cognitio non est causa alterius. Ideo bene hic dicitur quod considerans qualiter conclusio ex praemissis sequatur, simul utrumque considerans non discurrit: quia videlicet, non proceditur a prius noto ad posterius notum.

Secundo prob. Omnia Deus unica operatione cognoscit. Ergo non discurrit. — Probatur *consequentia*: quia ratiocinans alia operatione considerat principia, et alia, conclusionem: non enim oporteret consideratis principiis ad conclusionem procedere, si ex hoc ipso quod principia considerantur, conclusiones etiam considerarentur.

Advertendum, quod principia *dupliciter* considerari possunt. *Uno modo, secundum se* et absolute. *Alio modo,* ut *ordinata* ad

conclusionem inferendam. Cum *primo modo* considerantur, puta cum consideratur hominem esse animal rationale *per se*, et similiter, cum consideratur animal rationale esse risibile *per se*, et separatim, non cognoscitur conclusio, puta, homo est risibilis: sed alia cognitione secundum se unaquaeque praemissarum consideratur, et alia cognitione conclusio. Cum autem *secundo modo* considerantur, cum scilicet minor accipitur ut subsumpta ad majorem, simul cognoscitur minor subsumpta et conclusio. Propter hoc dicitur Poster., I. quod alia cognoscens, simul inducens cognovit. Sed secunda cognitio praesupponit primam: non enim ordinantur propositiones ad inferendam conclusionem, nisi prius ipsis propositionibus secundum se cognitis. Propter hoc dicit S. Thomas, quod ratiocinans prius intuetur principia quam conclusionem: quia videlicet, prius cognoscit ipsa absolute quam per ordinem ad conclusionem: et per consequens alia, et alia cognitione cognoscit utrumque.

Advertendum quoque, quod haec ratio secunda, est alia a prima: quia in prima proceditur ex successione cognitionis, quae requiritur in discursu; in secunda autem, ex alietate cognitionis principiorum et conclusionis. Non est autem formaliter idem successive cognoscere, et diversis cognitionibus considerare: licet unum alterum concomitetur.

Tertio, prob. In divino intellectu non est potentia. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia omnis ratiocinativa cognitio, habet aliquid de potentia, et aliquid de actu; eo quod in principiis sint conclusiones in potentia.

(**Dubium**). Sed videtur ista ratio non concludere: quia principia non continent conclusiones nisi in potentia activa, ut dicitur *2, physic.*, si formaliter sumantur. Non est autem inconveniens aliqua potentialiter isto modo contineri in Deo, cum in ipso sic omnes creaturae contineantur.

Respondetur: quod licet in principiis contineantur conclusiones in potentia activa, tamen ex hoc quod taliter in principiis continentur et cognoscuntur in ipsis potentialiter, necesse est in intellectu ponere potentiam ad novam actionem, et etiam potentiam passivam: quia sic intellectus est in potentia ad eliciendum actum cognitionis quem non habet, et est in potentia ad recipiendum actualem cognitionem quae ex principiorum cognitione causari potest. Ex hoc autem quod creaturae sunt in Deo secundum potentiam activam, non oportet ponere in ipso aliquam potentiam ad eliciendum novum actum, neque potentiam passivam: ideo non est simile.

Quarto prob. In divina scientia nihil potest esse causatum, cum sit idem quod ipse Deus. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia in scientia discursiva, principia sunt quodammodo causa efficiens conclusionis: unde et *demonstratio est Syllogismus faciens scire.*

Adverte, quod S. Thomas dicit principia esse *quodammodo* causam efficientem conclusionis, *non* autem *simpliciter* esse causam: quia non sunt causa quae efficiat cognitionem conclusionis tanquam agens *quod,* sed tanquam ratio agendi: intellectus enim ex cognitione principiorum causat cognitionem conclusionis in seipso.

Quinto prob. In Deo non potest esse nisi cognitio naturalis. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia ut in nobis patet, quae naturaliter cognoscimus ut sunt prima principia, cognoscimus absque discursu, ex sola scilicet cognitione terminorum.

Sexto prob. Ratiocinatio est quidam motus intellectus transeuntis ab uno in aliud. Ergo non convenit Deo. — Probatur *consequentia*: quia omnem motum oportet ad movens omnino immobile reducere: intellectus autem divinus est prima origo motus, ut inferius ostendetur.

Septimo prob. Supremum in nobis non est ratio, sed intellectus, qui est rationis origo. Ergo Deus non discurrit. — Probatur *consequentia*: quia supremum in nobis, est inferius eo quod est in Deo, cum inferius non attingat superius nisi in sui supremo.

Adverte, quod intellectus in nobis dicitur rationis origo, in quantum cognitio principiorum, quae ad intellectum pertinet, est causa et origo discursus qui pertinet ad rationem.

Octavo prob. Ex imperfectione intellectualis naturae, provenit ratiocinativa cognitio. Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia quod per aliud cognoscitur, sicut accidit in cognitione ratiocinativa, est minus notum eo quod est per se notum; et ad illud non sufficit natura cognoscentis sine eo per quod fit notum.

Adverte, quod licet intellectus noster, natus sit multas conclusiones per certitudinem et evidenter cognoscere, non tamen potest earum certam et evidentem notitiam habere, nisi per resolutionem ad prima principia; ut inquit S. Thomas *3, sent. dist. 23, q. 2, a. 2.* Propterea hic dicitur quod non sufficit intellectus illas cognoscere absque medio, sed si intellectualis nostra natura omnino perfecta esset, posset in principiis conclusiones cognoscere uno intuitu, nec opus esset transitio ab uno in aliud. Ideo hujusmodi discursiva cognitio arguit imperfectionem naturae intellectualis.

Ultimo. Divina essentia est omnium similitudo. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia absque discursu cognoscuntur ea quorum species sunt in cognoscente.

Adverte, quod aliqua possunt habere speciem in intellectu *dupliciter*: scilicet, *mediate,* et *immediate. Immediate,* quando immediate repraesentantur per illam. *Mediate,* quando secundario repraesentantur et remote. Quidditates ergo rerum, immediate et proxime habent speciem in intellectu nostro; complexiones vero, remote et mediate. Sed in intellectu divino sunt species tam complexorum quam incomplexorum immediate; cum divina essentia, omnium sit propria similitudo. Quod ergo inquit S. Thomas: *cognosci*

absque discursu ea quorum sunt species in cognoscente: intelligendum est de iis quae sunt primo et immediate per species repraesentata, quo modo omnia in Deo habent speciem et similitudinem aliquo modo.

Ex istis solvuntur **rationes** quae **contra** hanc conclusionem adduci possent.

Prima est: quia Deus omnia per suam essentiam novit. Dicitur enim, quod hoc non sufficit ad discursum, cum essentia divina se habeat ad alia non sicut principium ad conclusiones, sed sicut species ad res cognitas. Sed videtur S. Thomas *de verit. q. 2, a, 4*, oppositum dicere hujus. Dicit enim ibidem, quod res esse in Deo, assimilatur illi modo quo effectus sunt in causa, et conclusiones in principiis.

Respondetur; quod cum in omni similitudine conjungatur etiam aliqua dissimilitudo, similia uno modo, possunt alio modo dissimilia dici. Principia ergo intellectus nostri, comparantur ad conclusiones, sicut causa ad effectum in ipsa virtualiter contentum, non autem sicut similitudo actualiter et distincte repraesentativa conclusionum, et propria eorum ratio. Ideo cum essentia divina sit causa omnium creaturarum, est aliqua similitudo inter essentiam divinam respectu creaturarum, et principium respectu conclusionem: sed inquantum essentia divina actu repraesentat omnes creaturas et distincte, non autem principia suas conclusiones in ipso virtualiter contentas, in hoc inter ipsam et principia est dissimilitudo. Ratione ergo unius, dictum est in Qq. dispp. *de verit.*, quod sunt similia, ratione vero alterius, hic negatur similitudo; et praesertim quia hic agitur de cognitione qua unum per aliud cognoscitur, in quo differt essentia divina a principiis demonstrationum. Illa enim sic ducunt in cognitionem alterius, quod prius cognoscuntur et postea ex eorum cognitione devenitur in cognitionem conclusionum, non autem sic est de essentia divina, sed ipsa ducit in cognitionem aliorum sicut species intelligibilis, et sicut species concepta: quae non prius duratione cognoscitur, quam id quod per ipsam repraesentatur.

Secunda objectio est, quod cum nos syllogizemus, inconveniens esse videtur si Deus syllogizare non possit.

Sed **dicitur,** quod licet non syllogizet quia hoc imperfectionem nostri intellectus sequitur, habet tamen syllogizandi scientiam tanquam judicans de argumentis.

Confirmatur postremo conclusio, *Hebr. IV, 13*, ubi dicitur, quod: *Omnia nuda sunt et aperta oculis ejus*: Quae autem argumentatione noscuntur, non sunt secundum se nobis nuda et aperta, sed ratione nudantur et aperiuntur.

CAPUT LVIII.

QUOD DEUS NON INTELLIGIT COMPONENDO ET DIVIDENDO.

Quarto ostendit, quod: **intellectus divinus non intelligit per modum componentis et dividentis.**

Et **arguit primo** sic. Omnia cognoscit cognoscendo essentiam suam; ipsam autem non cognoscit componendo et dividendo, cum in ipsa nulla sit compositio. Ergo etc.

Adverte, ex doctrina S. Thomae *1, p. q. 85, a. 5, ad 3,* quod *compositioni et divisioni intellectus oportet correspondere compositionem aliquam ex parte rei*: sive sit ex materia et forma, sive ex substantia et accidente, sive quocumque alio modo. Sed hoc ego intelligo quod conveniat rei aut secundum se et ex natura sua, aut secundum quod est in conceptu nostro: non enim requiritur ut ipsa res de qua formatur compositio et divisio, in seipsa aliquam habeat compositionem, alioquin omnes propositiones quas de Deo formamus falsae essent, cum in ipso nulla sit compositio; sed requiritur, quod saltem in intellectu multiplicitatem quandam habeat: et sic divina essentia compositionem et multiplicitatem habet, secundum quod de ipsa multos conceptus formamus. Sed quia hoc accidit ex imperfectione intellectus nostri, non valentis ipsam secundum quod in se est comprehendere; ideo ubi intellectus est illi adaequatus, cujusmodi est intellectus divinus, in ipsa non est compositio, etiam secundum quod intelligitur, cum non sub pluribus conceptibus concipiatur; ideo a tali intellectu sine compositione cognoscitur.

Propter hoc ergo dixit S. Thomas, Deum ideo non componere essentiam suam cognoscendo, quia ipsa composita non est; scilicet, in se. Et addidit etiam, quod cognoscit seipsum sicut est, ut ostendat quod nec etiam secundum quod a seipso intelligitur, compositionem habet, et sic ex nulla parte ipsam intelligendo componit: cum oporteat compositioni intellectus, aliquam compositionem ex parte rei, altero illorum modorum, correspondere.

Secundo arguit. Si componeret et divideret non uno intuitu omnia consideraret, sed seorsum. — Probatur *consequentia*: quia quae componuntur et dividuntur nata sunt seorsum ab invicem considerari. Nam si cognito quid est res, statim cognosceretur quid ei inest vel non inest, non esset opus compositione et divisione.

Advertendum, ut habetur *1, p. q. 85, loc. cit.* et *58, a. 4,* quod ideo intellectus noster cognoscit componendo et dividendo quia,

cum procedat de potentia ad actum, non statim habet perfectam rei cognitionem; sed primo rei quidditatem cognoscit, deinde passiones et habitudines circumstantes. Unde necesse est ut ea quae divisim cognovit, uniat componendo aut dividendo ad habendam perfectam notitiam de re. Si autem apprehensa quidditate, simul in ipsa videret quae illi insunt aut non insunt, non indigeret compositione, quia statim de re perfectam notitiam haberet. Quod sane, intellectui divino contingit, qui unico actu omnia quae in re esse, aut non esse possunt, apprehendit.

Tertio, arguit. In Deo non potest esse prius et posterius. Ergo non est in ipso compositio. — Probatur *consequentia*: quia compositio et divisio est posterior consideratione *quod quid* est.

Adverte, quod ista ratio differt a praecedente, quia illa procedebat ex ordine cognitorum simplicium, haec autem ex ordine ipsarum cognitionum, simplicis inquam, et compositae.

Quarto arguit. In divino intellectu non est aliquid per accidens. Ergo in ipso non est compositio et divisio. — Probatur *consequentia:* quia in cognitione *quod quid est*, non decipitur intellectus nisi per accidens: circa compositionem autem et divisionem decipitur, sicut et sensus in propriis sensibilibus non fallitur, sed bene in aliis.

Adverte, fundamentum hujus rationis esse, quod in intellectu divino non potest intelligi esse compositio et divisio nisi eo modo quo in intellectu cognoscente *quod quid est* potest reperiri: quia intellectus divinus est simpliciter intellectus, et omnia cognoscit eo modo quo noster intellectus cognoscit *quod quid est*, ut dictum est superius. Et quia in cognitione *quod quid est* ut sic, non admiscetur compositio nisi per accidens, ratione cujus et in ipso falsitas esse potest, ideo nec isto modo potest compositio esse in intellectu divino, in quo nihil est per accidens.

Quinto arguit. Sequeretur quod intellectus divinus compositus sit. — Probatur *consequentia*: quia compositio formata per intellectum, existit in intellectu, non in re, quae est extra intellectum, licet aliquid sibi correspondeat in re, ut supra diximus. Si ergo intellectus divinus componat, erit in ipso forma ab ipso distincta: et sic erit in ipso aliqua compositio.

Sexto arguit. Si sic est, ergo intelligere Dei non est unum tantum. Ergo sua essentia non est una tantum, cum ejus operatio sit sua essentia. — Probatur *prima consequentia*: quia intellectus componens et dividens, diversis compositionibus diversa judicat. Compositio enim intellectus compositionis terminos non excedit. Nam compositione qua intellectus judicat hominem esse animal, non judicat triangulum esse figuram.

Adverte, quod compositionis nomine, aliquando significatur ipsa operatio intellectus, aliquando conceptus per illam operationem productus. Hic autem accipitur pro ipsa operatione. Verum enim

est, quod talis operatio non excedit terminum per ipsam productum, sicut et nulla alia operatio suum terminum excedit: et ideo, si terminus unius compositionis est, hominem esse animal, nihilque aliud repraesentat in re, non poterit illa operatio ad aliud iudicandum extendi.

Sed quia posset aliquis deducere quod Deus non cognoscat enunciabilia, quia non componit, hoc removet S. Thomas dicens, quod hoc ex dictis non sequitur; quia licet Deus non componat aut dividat, omnium tamen cognoscit compositionem, eo quod, essentia sua una et simplex, exemplar sit omnium multiplicium et compositorum, tam secundum rem quam secundum rationem.

Sed occurrit hic **dubium.** Nam entia rationis nullum habent esse, sed solum cognoscuntur. Ergo per divinam essentiam non cognoscitur compositio rationis: essentia enim divina non est exemplar entium nullum habentium esse, nec habere potentium.

Respondetur, et dicitur *primo*: quod per compositionem rationis non intelligit S. Thomas compositionem quae sit ens rationis, ut ens rationis distinguitur contra ens reale; sed compositionem et conceptum complexum, formatum per intellectum et rationem, qui est ens reale, distinctum tamen contra ens naturale, quod extra intellectum per ipsum repraesentatur.

Dicitur *secundo:* quod essentia divina est etiam aliquo modo exemplar entis rationis, ex ea parte qua aliquo modo participat esse.

Confirmatur postremo, et conclusio, et sensus conclusionis, auctoritate Isaiae *LV, 8,* ubi dicitur: *Non enim cogitationes meae, cogitationes vestrae.* Cum tamen dicatur in Psalmo *XCIII, 11, Dominus scit cogitationes hominum.* Item Dionysius *cap. 7 de div. nom*: « Igitur divina sapientia seipsam cognoscens, cognoscit omnia, et materialia immaterialiter, et indivisibiliter divisibilia, et multa unitive. »

CAPUT LIX.

QUOD A DEO NON EXCLUDITUR VERITAS ENUNCIABILIUM.

Quia veritas secundum Philosophum in III de Anima (*et 6 metaph. text. camm. 8*) invenitur in intellectu nostro, secundum quod componit et dividit, cum dictum sit Deum non componere neque dividere, posset aliquis existimare veritatem in divino intellectu non esse; ideo ad hoc excludendum determinat S. Thomas de veritate intellectus divini.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo*, ostendit in Deo veritatem esse. *Secundo,* ostendit qualis sit ipsa veritas. (*c. 61*).

Circa *primum*, *duo* facit. *Primo*, quod in Deo sit veritas. *Secundo*, quod sit sua veritas (*cap. seq.*).

Quantum ad primum, ponitur

Conclusio ista: **Licet intellectus divinus non componat aut dividat, non tamen ab eo veritas excluditur, quae secundum Philosophum, solum circa compositionem et divisionem intellectus est.** Et,

Probatur primo. Divinus intellectus non solum quidditates sed etiam enunciationes cognoscit. Ergo quod intellectus divinus intelligendo dicit, est compositio et divisio. Ergo non excluditur veritas ab intellectu divino. — Patet *prima consequentia*: quia enunciatio compositio quaedam est. *Secunda* vero probatur: quia veritas in intellectu ad id quod intellectus dicit, pertinet, non ad operationem intellectus; quia non oportet operationem adaequari rei intellectae, cum res quandoque sit materialis, et intelligere sit immateriale, sed ad illud quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit. Cum ergo *veritas intellectus,* sit *adaequatio intellectus et rei.* secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est, sequitur quod intellectus sit verus, quando ita est in re sicut dicit: et sic si dicit compositionem veram, quod sit verus.

Advertendum circa diffinitionem veritatis ex doctrina S. Thomae *1, p. q, 16, a, 1, 2,* et *de verit q. 1, a. 1,* quod diffinitio haec qua dicitur, *veritas est adaequatio rei et intellectus,* (quae est Isaac) est data secundum id quod rationem veri perficit, et tam ad veritatem rei potest pertinere, quam ad veritatem intellectus. Nam res dicitur vera secundum quod adaequatur intellectui, et intellectus dicitur verus secundum quod est rei adaequatus: quia scilicet ita est in re sicut dicitur et intelligitur per intellectum. Ista autem adaequatio intellectus ad rem, non accipitur ex parte actus, quia actus non habet rationem similitudinis rei intellectae, ut illi dicatur adaequatus vel inadaequatus, licet ex aliqua ejus similitudine procedat, et ad similitudinem terminetur: sed accipitur ex parte formae intellectus, secundum quam intellectus dicitur rei esse similis et illi adaequatus. Unde veritas ex parte intellectus, dicit aliquam formam in intellectu, quae est similitudo rei intellectae, secundum quod per ipsam, intellectus rei adaequatur; ita quod illa similitudo non est formaliter veritas, nisi ratione illius adaequationis.

Advertendum etiam, cum dicitur quod *veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est*; quod intelligitur de veritate, ut cognita est et dicta. Sensus enim est, quod tunc intellectus est verus, tanquam verum cognoscens aut dicens, quando dicit aut cognoscit esse sicut est, aut non esse sicut non est. Hoc etiam modo intelligitur quod dicitur *4, metaph. text. com. 27*, scilicet

quod verum est ens esse, et non ens non esse: intelligitur enim de vero cognito, nam tunc verum cognoscitur quando cognoscitur esse quod est, et non esse quod non est: et similiter tunc dicitur verum, quando dicitur esse quod est, et non esse quod non est.

Sed circa ea quae hic dicuntur, **triplex** occurrit **dubium.**

Primum est, quia S. Thomas *de verit. q. 1, a. 1*, inquit, quod *cognitio est quidam veritatis effectus*; sed id quod dicitur est terminus , et effectus cognitionis, non autem causa ejus. Ergo veritas non pertinet ad id quod dicitur, cujus oppositum est hic dictum.

Secundum est, quod si illud quod intellectus divinus dicit, est compositio et divisio, ergo intellectus divinus componit et dividit: quia nihil aliud in nobis est componere et dividere, quam dicere conceptum aliquem complexum. Hoc autem falsum est, ut superius est ostensum. Ergo falsum est quod intellectus divinus dicat compositionem et divisionem.

Tertium est, quia quod intelligere sit immateriale, et res intellecta aliquando materialis, non videtur sufficiens ratio, quare ipsum intelligere non oporteat rei adaequari: nam et conceptus complexus in intellectu immaterialis est, et tamen rei materiali adaequatur, aut inadaequatur.

Ad primum horum, responderi dupliciter potest.

Primo, quod cum veritas importet similitudinem rei cognitae, secundum quam intellectus est rei conformis, et adaequatus, *dupliciter invenitur veritas* in intellectu, sicut dupliciter invenitur in ipso rei intellectae similitudo: invenitur enim in eo *similitudo* quandoque *imperfecte*, sicut quando informatur specie intelligibili, sed actualiter non considerat: quandoque autem *perfecte*, sicut quando actualiter intelligit et format conceptum rei conformem. Ideo invenitur veritas in intellectu, et imperfecte, ratione speciei intelligibilis praecise sumptae, et perfecte, ratione conceptus formati de re. Cum ergo dicitur in quaestionibus *de Veritate*, quod cognitio est veritatis effectus, intelligitur de veritate imperfecte sumpta; cum autem hic dicitur veritatem pertinere ad id quod dicitur, intelligitur de perfecta et completa veritate.

Secundo, potest responderi, quod cognitio intellectus nostri, ad *duo* terminatur: scilicet *ad conceptum* qui per actum intelligendi formatur, et *ad rem* per talem conceptum repraesentatam: et prius, ordine naturae, producitur conceptus, quam res ad extra intelligatur: ex quo sequitur, quod prius natura, intellectus per conceptum adaequatur rei, quam rem extrinsecam, secundum quod extra intellectum existit, cognoscat; et quia veritas consistit in adaequatione intellectus et rei, ideo prius, ordine naturae, intellectus est verus, quam ad rem ad extra terminetur. Et hoc modo cognitio, non quidem simpliciter sumpta, et ut egreditur ab intellectu, sed ut ad rem inquantum est in seipsa terminatur, est effectus veritatis, et tamen veritas pertinet ad id quod dicitur.

Dico ergo, quod id quod dicitur, non est effectus et terminus cognitionis, ut cognitio terminatur ad extra, immo sic est causa, ejus; quia conceptus est ipsi cognitioni ratio ut terminetur ad extra, licet, absolute loquendo, sit operationis intelligibilis effectus, et terminus. Nam, conceptus intellectus, apud S. Thomam, dicitur principium cognoscendi, prout cognitio ad rem per conceptum repraesentatam terminatur, non autem ut egreditur ab intellectu. Ut enim patet in *1, p. q. 15, a. 1*, et *de verit. q. 3, a. 1.* et *seqq.*, *idea* nominat conceptum qui est *terminus per actum intellectus productus*, et ponitur *principium* non solum *productionis*, sed etiam *cognitionis rerum*. Hanc responsionem meliorem puto, et magis ad intentionem S. Thomae.

Ad secundum dicitur, quod non est sic intelligendum quod dicitur hoc loco, *divinum intellectum compositionem aut divisionem dicere*, quasi dicat compositionem per ipsum divinum intellectum factam, ut objectio procedit; sicut intellectus noster dicit verbum complexum illud producendo, sed quia dicit, idest concipit et intelligit compositionem et divisionem intellectus nostri per verbum simplex, quod omnem intellectus nostri compositionem repraesentat. Patet, quia deducit hoc ex eo, quod cognoscit enunciationes, non quidem ab ipso formatas, cum ostensum sit ipsum non componere, sed ab intellectu nostro. Quod etiam patet verum esse ex iis quae dicuntur *1, p. q. 16, a. 5, ad 1*, ubi dicitur quod intellectus divinus secundum suam simplicem intelligentiam judicat de omnibus, et cognoscit omnia complexa. Hoc autem sufficit ad propositum suum quo vult ostendere, ipsum veritatem cognoscere, licet non componat. Si enim cognoscit compositionem intellectus nostri, simpliciter tamen, et absque compositione ex parte actus sui, cum ipsa compositio veritatem contineat, sequitur quod veritatem cognoscat.

Ad tertium dicitur, quod cum intelligere non habeat rationem repraesentantis objectum, sed tantum attingentis ipsum, nulla posset in ipso intelligi adaequatio, nisi in esse naturae; et ideo cum ipsum necessario sit immateriale, si res intellecta sit materialis, non poterit inter illa esse adaequatio. Conceptus autem intellectus, est forma repraesentativa rei intellectae: ideo licet non sit inter ipsum et rem, adaequatio secundum esse naturae, potest tamen esse adaequatio secundum repraesentationem, dum repraesentat secundum quod est in re. Ideo illa est sufficiens ratio de ipso intelligere, quae non esset sufficiens de eo quod dicitur, sive de conceptu.

Secundo prob. Dato, per impossibile, quod intellectus divinus solum incomplexa cognosceret illo modo quo noster intellectus, adhuc esset verus. Ergo ex hoc quod non componit, ab eo non est veritas removenda. — Probatur *consequentia*: quia intellectus noster in apprehendendo quidditatem semper est verus.

Ad hujus manifestationem *notat duo.*

Primum est, quod differentia est inter incomplexum quod dicitur vel intelligitur, et complexum: quia incomplexum, quantum est ex se, non est rei aequatum, nec inaequale, cum ex se non contineat aliquam compositionem vel applicationem ad rem; sed bene complexum in quo designatur comparatio incomplexi ad rem, per notam compositionis et divisionis.

Secundum est, quod tamen intellectus incomplexus, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem; quia apprehendit eam ut hujus rei quidditatem: ideo dicitur talis intellectus semper verus per se, ut dicitur *3, de anim. text. com. 26,* licet falsus esse possit per accidens, ratione admixtae complexionis, vel partium diffinitionis inter se, vel totius diffinitionis ad diffinitum; quorum una dicitur simpliciter falsa diffinitio, altera vero falsa respectu hujus rei. Similiter ergo divinus intellectus verus esset, cognoscendo essentiam suam ut suam.

« *De conceptu incomplexo, ejusque comparatione ad objectum, rem, et veritatem* ».

Circa ea quae hic dicuntur *de incomplexo,* considerandum est, quod *non sunt idem conceptus incomplexus et incomplexum,* hoc loco: sed *incomplexum* est ipsum *objectum* formaliter et praecise sumptum *quod* per primam operationem intellectus apprehenditur et *repraesentatur per conceptum incomplexum,* quem in seipso concipit intellectus, et sic distinguuntur incomplexum, et conceptus incomplexus, sicut repraesentatum, et similitudo actualiter repraesentans. Ipsum ergo *incomplexum,* puta hoc quod dico, animal rationale, ex parte rei *dupliciter* considerari potest. *Uno modo* absolute et secundum se, scilicet quantum ad sui naturam praecise et formaliter sumptam, et sic constat quod nullam importat comparationem ac adaequationem ad rem: animal enim rationale nihil aliud dicit quam ipsam naturam humanam specifice significatam, hoc est, significatam sine accidentibus individuantibus. *Alio modo,* potest considerari, secundum quod apprehenditur ab intellectu, et sic includit comparationem ad rem concomitanter, et hoc est ipsum intelligi cum comparatione ad rem. Intellectus enim, apprehendit animal rationale, non per abstractionem a quocunque et indifferenter, sed ut hujus rei quidditatem. Volens enim intelligere hominis quidditatem, format de ipso hanc quidditatem: animal rationale; et sic quod secundum se comparationem ad rem non dicit, et consequenter nec verum nec falsum est, intelligitur cum comparatione, et vere intelligitur, in quantum ita est in re, quod illa est ejus quidditas; sicut intellectus apprehendit hanc ut hujus quidditatem, et sic intellectus est verus, tanquam habens in se adaequationem ad rem intellectam. Quae adaequatio, formaliter complet rationem veritatis, non tamen tanquam verum actualiter cognoscens; cum

talem adaequationem sui conceptus ad rem, per hanc operationem, qua quidditatem format, non apprehendat.

Circa illam propositionem: *in complexo designatur comparatio incomplexi ad rem;* sciendum est ex doctrina S. Thomae *de verit. q. 1, a. 9*, et *6, metaph. lect. ult.,* quod veritas cognoscitur ab intellectu secundum quod reflectitur supra actum suum et similitudinem: quod sane non solum est verum de cognitione naturae veritatis, quod pertinet ad primam operationem intellectus, sed etiam de ipsa actuali conformitate, ut intellectum denominante, per complexum importata, quod pertinet ad secundam intellectus operationem. Quod utique ego sic intelligo: non quod cognitio veritatis sit proprie et simpliciter actus reflexus, secundum eandem speciem actus, quia constat in cognitione cujuscunque propositionis, quae actu directo cognoscitur, veritatem cognosci; sed quia cognitio pertinens ad secundam operationem intellectus quae est absolute cognitio directa complexi, potest dici cognitio reflexa per comparationem ad simplicem rei apprehensionem: eo quod intellectus formare propositionem non possit, nisi reflectat supra cognitionem simplicem qua consideravit prius quidditatem, aut aliquid aliud simpliciter. Et hoc est quod intendit S. Thomas, cum inquit, quod in complexo designatur comparatio incomplexi ad rem; idest intellectus, formando conceptum complexum, comparat quod prius conceperat incomplexe ad rem, illud, sic incomplexe conceptum, rei attribuendo; et sic in ipso complexo importatur comparatio incomplexi prius intellecti ad ipsam rem, cui attribuitur per copulam verbalem.

Advertendum secundo, quod cum complexum et incomplexum non differant (ut hic dicitur) nisi sicut comparationem formaliter importans, et quod non importat comparationem talem, sed absolute dicitur, et complexo obiecto respondeat conceptus complexus, sicut incomplexus respondet incomplexo; compositio et complexio in intellectu non intelligitur, tanquam sit aliquid per actum intellectus constitutum, quod ex pluribus conceptibus componatur, ita quod ex illis fiat unum, sicut ex materia et forma, sed quia formatur in intellectu conceptus repraesentativus rei et ejus quod de re incomplexe concepit intellectus, et etiam ipsius conformitatis ad rem, quam per copulam verbalem exprimit. Et hac ratione dicitur conceptus complexus, sicque componendo intellectus cognoscit, et judicat se esse adaequatum rei, quia quod de re incomplexe concepit, rei ad extra attribuit, et sic judicat ita esse in re sicut concepit de ipsa, quod est cognoscere se esse adaequatum rei. Unde, cum dicit intellectus, hominem esse animal, non solum comparat animal ad hominem, ut ipsum animal extra intellectum est, sed etiam ut est ab intellectu conceptum: in quo importatur comparatio intellectus concipientis illud incomplexum ad rem extra intellectum.

Propter quod inquit S. Thomas *1, p, q. 16, a. 2*, quod tunc primo intellectus cognoscit, et dicit verum, quando judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit: ita videlicet, quod subiectum propositionis dicit rem cui intellectus aliquid de ipsa conceptum attribuit; et praedicatum dicit formam, quam de ipso prius incomplexe conceperat, et posterius cum complexione ad rem intelligit et dicit, et hanc complexionem significat nota compositionis et divisionis.

Circa illud dictum, quod: intellectus incomplexus apprehendendo, *quod quid est*, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem; et propter hoc intellectus dicitur per se semper esse verus, licet incomplexum vel diffinitio non sit secundum se vera, vel falsa; **multiplex** occurrit **dubium.**

Primum est: quia si intellectus incomplexus, intelligens *quod quid est*, apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem, sequitur quod in intellectu incomplexo, erit complexio et compositio, quod contradictionem implicat, — Patet *consequentia*: quia dictum est, complexum nulla alia ratione ab incomplexo differre, nisi quia in ipso designatur comparatio incomplexi ad rem, quae non designatur per incomplexum.

Secundum est: quia ut arguit S. Thomas *1, p. q. 17. a. 3,* intellectus circa *quod quid est* non decipitur, quia directe informatur similitudine quidditatis rei. Ex hac enim ratione sequitur quod intellectus cognoscens *quod quid est*, nullo modo potest esse falsus: non quidem propter compositionem partium diffinitionis ad invicem, quia non format diffinitionem nisi secundum repraesentationem speciei; non etiam secundum attributionem ad id cui non convenit, quia semper cognoscit (ut dicitur hic) tanquam hujus diffinitionem: et sic etiam ex specie fit talis cognitio. Ergo etc.

Tertium est: quia videtur etiam ex hac parte implicari contradictio. Nam si primae operationi convenit per se apprehendere quidditatem cum quadam comparatione ad id, ut cujus quidditas apprehenditur; ergo et per se convenit quod natum est sequi ex illa comparatione, sicut accidit in secunda operatione: sed ad talem operationem nata est sequi falsitas, cum scilicet apprehenditur ut quidditas alicujus cujus non est quidditas, ut conceditur in littera: ergo implicat dicere quod intelligat cum tali comparatione, et tamen in ipso sit falsitas tantum per accidens, scilicet ratione extranei.

Quartum est: quia (ut dictum est superius in prima ratione) veritas solum est circa compositionem et divisionem intellectus. Ergo falsum est quod hic dicitur, scilicet quod intellectus cognoscens *quod quid est,* per se semper est verus.

« *Quomodo intelligatur quidditas in comparatione ad rem* ».

Ad evidentiam primi dubii, intelligendum est:

Primo: quod intelligere quidditatem in comparatione ad rem, *dupliciter* potest intelligi: scilicet *ex parte rei* intellectae, et *ex parte modi* cognoscendi. Ex parte rei intellectae accipitur, quando ipsa comparatio est obiectum cognitum. Ex parte vero modi cognoscendi, tantum accipitur, quando ipsa comparatio non intelligitur quidem, sed ipsum actum et modum intelligendi concomitatur. Intelligere *primo modo* cum comparatione, est intelligere hoc habere ad illud comparationem; et hoc est componere. Sed *secundo modo* non est componere, sed ipsum tantum incomplexum dicere et intelligere, non per abstractionem omnimodam a re, sed ut quidditatem hujus. Propter hoc inquit S. Thomas, quod in hac intellectione, ipsum incomplexum, et etiam diffinitio non est secundum se vera vel falsa; idest, id quod per talem operationem dicitur aut intelligitur, non dicit ipsam comparationem formaliter, licet intellectus, ipsum comparative quantum ad modum intelligendi, concipiat.

Et est simile ei quod dicitur, *de potent. q. 7, a. 11,* quod aliquae sunt relationes rationis consequentes modum intelligendi, secundum quod aliqua non habentia ordinem inter se, ordinate intelliguntur, licet intellectus non intelligat ea habere ordinem, quia tunc esset falsus. Ita in proposito dicendum est, quod intellectus in prima operatione intellectus apprehendit quidditatem, cum quadam comparatione intelligendo ipsam, tanquam hujus quidditatem: ad quem modum intelligendi consequitur habitudo rationis, quidditatis ad id cujus est quidditas, non tamen apprehendit ipsam quidditatem habere comparationem.

Ad argumentum ergo, negatur *consequentia. — Ad probationem* dicitur, quod non intendit S. Thomas quod ipsum quod dicitur, comparationem includat ut dictum; aut etiam formaliter ipsam in sua ratione includat, quo modo complexum dicit comparationem; sed quod in modo intelligendi est comparatio: non enim intellectus incomplexus dicit hominem esse animal rationale, quod esset ipsam comparationem quidditatis ad rem dicere, licet hanc quidditatem apprehendat ut hominis quidditatem, in quantum de homine hanc format diffinitionem: animal rationale: non autem de lapide; sicut et sensus visus licet cognoscat albedinem ut hujus, quia iudicium ejus ad particulare fertur, non tamen dicit hoc esse album, quasi conformitatem sui ad rem judicando.

« *Quomodo in intellectu incomplexo sit veritas et falsitas* »

Pro intelligentia eorum quae in **secundo dubio** tanguntur. Considerandum est *primo*, quod cum illud dicatur rei convenire *secundum se*, quod convenit sibi ex propria ratione, *per accidens* vero, sive per aliud, quod convenit sibi ex aliquo, quod est ab ejus ratione extraneum; intellectum incomplexum esse verum *per se,* est ipsum inquantum simpliciter quidditatem apprehendit ut sic, verum esse: propria enim ratio ejus consistit in apprehensione

quidditatis. Ipsum autem esse falsum *per accidens* sive per aliud, est ipsum falsum esse ex aliqua extrinseca ratione sibi adiuncta, scilicet ex adjunctione compositionis ad simplicem quidditatis apprehensionem.

Considerandum *secundo*, quod compositionem primae operationi intellectus admisceri, *dupliciter* intelligi potest. *Uno modo formaliter*, quia videlicet formando diffinitionem aliquam propositionem formet. *Alio modo virtualiter*, quia videlicet ex ipsa formatione diffinitionis, nata est sequi propositio per secundam intellectus operationem. *Primo modo*, primae operationi intellectus compositio admisceri non potest. Nam si intellectus formaret propositionem, in quidditatis apprehensione, puta si diceret, homo est animal rationale, illa non esset simplicium intelligentia, compositioni et divisioni intellectus condivisa. *Secundo* autem *modo*, adjungi tali operationi compositionem non est inconveniens. Nam ex hoc quod intellectus de homine hanc format diffinitionem: animal rationale; habet ut per secundam operationem, hanc propositionem formare possit: homo est animal rationale; et sic de aliis.

Cum ergo dicitur, quod in prima operatione intellectus potest esse falsitas per accidens, ratione compositionis admixtae, intelligitur de admixtione compositionis *virtuali non* autem *formali*. Dum enim intellectus de circulo hanc diffinitionem: figura quadrata: concipit, in hanc apprehensione virtualiter includitur circulum esse figuram quadratam; et dum format hanc diffinitionem: animal insensibile: virtualiter includitur aliquod animal esse insensibile. Propter hoc dicitur *1, p. q. 17, a. 3*, quod intellectus formando hanc diffinitionem, animal rationale quadrupes, est falsus, quia falsus est in formando hanc propositionem: aliquod animal rationale est quadrupes. Et *de verit, q. 1, a. 12*, et *1. sent. dist. 19, q. 5, a, 1, ad 7*, dicitur, quod *diffinitio non est falsa nisi inquantum affirmationem falsam implicat*. Et hic dicitur, quod intellectus cognoscendo quidditatem per accidens, est falsus, inquantum diffinitio includit aliquam complexionem. Nam, sive sit simpliciter falsa diffinitio, quia videlicet componitur ex partibus non cohaerentibus; sive respectu hujus quia videlicet non est hujus diffinitio; non est falsa nisi ratione falsae propositionis in ea virtualiter inclusae: et intellectus quidditatem apprehendens, non est falsus, nisi ratione falsae compositionis in tali apprehensione virtualiter inclusae.

Considerandum *tertio*, quod de ratione quidditatis inquantum hujusmodi, non est, ut aliquam compositionem importet; sunt enim aliquae quidditates, scilicet quidditates substantiarum separatarum, quae nullam habent compositionem, neque inquam, ex partibus, cum simplices sint, neque cum supposito, eo quod in ipsis non differant intrinsece, *quod quid est*, et *id cujus est*, ut patet *7, metaph*; *text., comm., 20*: ideo intellectus cognoscens *quod quid est*, inquantum hujusmodi, secundum se nullam habet compositionem includere; cum

non sit compositio in intellectu cognoscente rem, secundum quod in se est, nisi ex aliqua compositione in re existente. Quod si aliqua cognitio *quod quid est*, implicite complexionem contineat, hoc non convenit sibi inquantum est absolute cognitio *quod quid est*, sed inquantum est cognitio *quod quid est* rei materialis et compositae, cujus cognitio ex diversis sumitur partibus. Nam cum diffinitio talis rei ex diversis sumatur, non est quandoque tota ex specie aliqua primo et immediate a phantasmate causata, sed oportet eam per divisionem et compositionem investigare; ex qua investigatione causatur in intellectu cognitio *quod quid est*, cum quadam complexione in ea implicite et virtualiter contenta.

Et quia in tali compositione differentiarum inter se, et diffinitionis cum diffinito, intellectum contingit errare, dum scilicet componit differentias in una diffinitione, quae simul esse non possunt, aut aliquam diffinitionem attribuit rei cui non convenit; ideo et in intellectu cognoscente *quod quid est*, huiusmodi contingit esse falsitas, et inadaequatio ad rem ratione falsae compositionis implicatae. Si ergo intellectus cognoscens *quod quid est*, absolute, et secundum se consideretur, inquantum scilicet est cognoscens *quod quid est*, habet quod semper sit verus: quia quantum est ex sui natura habet statim cognoscere *quod quid est*, ex forma intelligibili ipsum directe et immediate repraesentante; in qua cognitione, semper rei adaequatur intellectae, sicut et sensus semper suo proprio sensibili adaequatur quod immediate ex propria specie apprehendit, nisi propter aliquod extrinsecum impediatur. Si autem consideretur ut cognoscit *quod quid est*, rei compositae, sic falsus esse potest, in quantum oportet per divisionem et compositionem ipsum investigare, et sic cum quadam compositione formare. Quia ergo talis compositio et inquisitio praecedens, cognitioni *quod quid est*, absolute consideratae, accidit, ideo falsitas, intellectui cognoscenti *quod quid est*, dicitur *per accidens* convenire, utpote praeter rationem talis cognitionis eveniens.

Sed *ex dictis dubium* insurgit. Sicut enim in intellectu cognoscente *quod quid est*, rei compositae, includitur aliquando falsa complexio *virtualiter*, ita et aliquando vera includitur complexio. Si ergo ideo dicitur *falsus per accidens*, quia falsam compositionem intellectus implicite et virtualiter continet, eadem ratione, propter veram compositionem implicitam, dicetur *per accidens verus*; utraque enim compositio illi cognitioni extranea est. Sed huius oppositum dicitur et ab Aristotele, et a S. Thoma, (*3, de anim. text. 10, 21, 26*) ponentibus quod semper *per se est verus*. Ergo etc.

Respondetur, et *dicitur primo*: quod utique quantum ad veritatem quae compositionem implicitam in cognitione *quod quid est* concomitatur, intellectus cognoscens *quod quid est*, per accidens dicitur verus, sicut et falsus per accidens, ratione falsae composi-

tionis inclusae; et si non aliunde haberet veritatem quam ex ipsa vera compositione implicita, non diceretur verus nisi per accidens.

Dicitur secundo; quod praeter veritatem hanc, habet etiam veritatem sibi ex se, in quantum est cognitio *quod quid est*, formaliter convenientem; eo quod natus sit quidditatem simplici intuitu ex speciei intelligibilis repraesentatione apprehendere: in qua apprehensione semper est rei adaequatus, cum per speciem intelligibilem rei habeat intellectus intelligere, tanquam per propriam formam suam, ut est cognoscens, nisi ex aliquo extrinsecus adjuncto, ad falsitatem trahatur. Non sic autem potest dici falsus per se, quia ex sola adjunctione compositionis habet quod sit falsus, nisi enim cognitioni *quod quid est* adjungeretur compositio, nunquam falsus esset, numquamque rei inadaequatus.

Attendendum autem, quod *aliud* est loqui de prima operatione intellectus, et *aliud* de cognitione quidditatis universaliter. Loquendo enim de prima operatione intellectus, quae dicitur simplicium intelligentia, alii operationi quae dicitur compositio et divisio condivisa, sic dictum est in ipsa falsitatem non esse nisi per accidens. Loquendo autem de cognitione quidditatis in communi, sic in ejus cognitione falsitas esse potest etiam per se. — *Dupliciter* enim quidditas cognosci potest. *Uno modo* simpliciter et *absolute*, quod est ipsam per primam operationem cognosci, et sic in ejus cognitione per se falsitas non est. *Alio modo*, *attributive*, quod est ipsam per secundam operationem intellectus, alicui attribui, et tunc in ejus cognitione per se falsitas esse potest, sicut et in aliarum rerum attributione.

Ex iis, *patet ad dubium*. Dicitur enim, quod virtus cognoscitiva, utique non potest deficere *per se*, respectu ejus cujus similitudine primo et per se informatur, *per accidens* tamen deficere potest: quando scilicet, non ex simplici et sola repraesentatione speciei apprehenditur ipsa quidditas, sed ex diversis phantasmatibus et sensibilibus, cum quadam compositione investigatur, sicut accidit in rebus compositis.

Ex hoc etiam patet responsio **ad tertium dubium:**

Dicitur enim, quod non convenit per se, primae operationi intellectus, quod intelligat quidditatem ut hujus rei distinctae a quidditate: quia hoc non convenit, nisi ubi est aliqua compositio in re, ex qua inter quidditatem et habentem quidditatem aliqua distinctio accipi potest. Unde si intellectus noster apprehenderet quidditatem substantiae separatae ut in se est, non apprehenderet ipsam ut hujus, sed absolute; eo quod non esset ibi distinctio aliqua inter quidditatem et habentem quidditatem. Propterea *deceptio intellectui nostro per accidens accidit, non autem per se;* inquantum accidit sibi ex conditione objecti compositi, cum aliqua compositione apprehendere quidditatem: non enim quidditatem rei compositae, ut quidditatem apprehendere potest, nisi apprehendat ipsam ut hu-

jus: quia talis quidditas est alicujus quidditas in compositis; neque etiam sine partibus eam potest apprehendere.

« *Utrum veritas sit in intellectu complexo tantum, an etiam in incomplexo* ».

Ad evidentiam **quarti dubii** *considerandum*, quod quidam Thomistae circa veritatem dicunt;

Primo : quod non conformitas cujuscumque intellectus, sed intellectus complexi tantum est veritas.

Dicunt secundo ; quod nulli intellectui incomplexo, ut sic, convenit per se conformitas ad rem ; quia incomplexum ut sic, respectum nullum aequalitatis aut inaequalitatis ad alterum includit.

Dicunt tertio : quod ad veritatem intellectus ut cognoscens est, exigitur quod in eo sit veritas ut cognita.

Dicunt quarto: quod non dicitur intellectus cognoscere veritatem, quia cognoscat conformitatem intellectus simplicis ad rem, quam ipse intellectus simplex non cognoscit.

1°) Tum quia falsum est quod illam conformitatem intellectus simplex non cognoscat, cum sit quoddam diffinibile.

2°) Tum quia illa conformitas non cognoscitur nisi reflexe ; verum autem cognoscitur directe ; sed quia intellectus componens et dividens cognoscit sui conformitatem ad rem, eo quod omnis complexa enuntiatio per se clauditur in propria ratione, quae sit aequalis aut inaequalis rei enuntiatae, quoniam essentialiter est similitudo, quod hoc insit vel non insit illi.

Quoniam autem hanc opinionem ego ad mentem S. Thomae esse non puto, ostendam omnia haec per ordinem falsa esse, et sic positio S. Thomae declarabitur, ex qua declaratione patebit ad dubium motum responsio.

Primum ergo *dictum* eorum, apud S. Thomam falsum est. Nam solum conformitas intellectus complexi ad rem, sed etiam intellectus incomplexi apud ipsum, formaliter est veritas ; ita quod veritas est similitudo intellecta, existens in intellectu sive simplici, sive componente et dividente, per quam intellectus rei intellectae conformatur.

Patet hoc, primo ex eo quod habetur *1, p. q. 16, a. 3, ad 3* et *de verit. q. 1, a. 1, ad 3* : ens enim non potest intelligi sine vero, quia non potest intelligi sine hoc, quod adaequatur intellectui. Ex hoc enim arguitur sic : In omni intellectione qua intelligitur ens, oportet ens conformari et adaequari intellectui. Ergo et intellectum oportet adaequari et conformari rei : Sed ens dicitur verum ex tali adaequatione, ut patet ex verbis S. Thomae : ergo et conformitas intellectus simplicis ad ipsum ens intellectum est veritas. — Patet *consequentia* : quia res non dicuntur verae, nisi in ordine ad veritatem intellectus.

Praeterea, ut inquit S. Thomas hoc loco, si etiam per impossibile intellectus divinus solum incomplexa cognosceret, adhuc esset

verus, quia intellectus noster in apprehendendo quidditatem semper est verus: sed non dicitur intellectus verus nisi ratione conformitatis et adaequationis: ergo et ipsa conformitas simplicis intellectus est veritas.

Praeterea, loco allegato dicitur, quod est intellectus simplex verus sicut res vera. Ergo in ipso est veritas. Ergo sua conformitas et adaequatio est veritas.

Adhuc, res dicitur vera a veritate intellectus, et non solum enunciabilis. ut patet *1, p. q. 16 a. 1. et* 7. Ergo in intellectu simplici est veritas, Ergo etc.

Ex istis patet, *secundum dictum* illius positionis falsum esse. Si enim intellectus incomplexus est per se verus apprehendendo *quod quid est*, necesse est in ipso esse per se conformitatem ad rem. Licet enim incomplexum non importet comparationem, conceptus tamen repraesentativus incomplexi, est conformis rei, et habet talem habitudinem ad rem, in quantum repraesentat quidditatem alicujus ut suam, et ita in se est, et ratione hujus dicitur intellectus conformis et verus: sicut album dicitur simile alicui, ratione albedinis quae est fundamentum similitudinis.

Tertium etiam *dictum* illius opinionis est expresse contra mentem S. Thomae in Prima parte *q. 16*, ibi enim *a. 2* vult, quod forma intellectus, inquantum est cognoscens, est similitudo rei cognitae, et quod cognoscere illam conformitatem, est veritatem cognoscere; licet secundum primam operationem, conformitatem illam sui ad rem, intellectus non cognoscat, sed dicatur verus tantum sicut res vera. Ex his enim constat, quod ad veritatem intellectus, ut res cognoscens est, non requiritur quod sit cognita. Nam secundum ejus mentem, veritas non est cognita per intellectum simplicem ; et tamen in ipso, ut cognoscens est, invenitur conformitas ut in re vera, et cognoscere hanc conformitatem est veritatem cognoscere.

Quartum quoque *dictum* ; 1°) et in se *falsum* est , 2°) et *contra mentem* S. Thomae esse ostenditur.

1°) Quod sit *falsum*, arguitur: Verum, primo cognoscitur per intellectum componentem et dividentem directe, etiam secundum illorum opinionem: sed conformitas ipsius intellectus ad rem, quam habet dum componit, aut dividit, non cognoscitur nisi per reflexionem; ergo non dicitur intellectus componens et dividens cognoscere verum, quia cognoscat conformitatem sui ad rem, quam habet dum componit. — Probatur *minor* : Non potest intellectus cognoscere se conformiter et adaequate ad rem intelligere, nisi intelligat se intelligere; quia unum alterum includit : Sed intellectus non intelligit se intelligere nisi per reflexionem : ergo etc.

Nec obstat quod dicitur, omnem complexionem intellectus includere per se quod ipsa sit aequalis aut inaequalis rei. — Si enim intelligatur quod repraesentet objectum complexum et sui conformitatem ad tale objectum, hoc falsum est, quia conceptio com-

plexa intellectus, nihil repraesentat nisi ipsum complexum; sicut et incomplexa, nihil nisi incomplexum repraesentat. Conceptus enim quo intellectus intelligit hominem esse animal nihil aliud repraesentat quam hominem esse animal; si autem intelligatur quod talis conceptus est fundamentum per se conformitatis, sic hoc non magis convenit conceptui complexo, quam incomplexo, cum per utrumque conceptum, intellectus conformetur et adaequetur rei.

2° Quod etiam sit *contra* S. Thomam ostenditur. — Tum quia in *1, p. q. 16, a. 2,* cum dixisset intellectum esse verum ex eo quod habet in se rei similitudinem, et similiter sensum; subjungit, quod conformitatem sui ad rem, neque sensus, neque intellectus cognoscendo *quod quid est* cognoscit, sed tantum intellectus componens et dividens, et ex hoc dicitur verum cognoscere: haec autem non essent vera, nisi intellectus intelligendo verum, intelligeret conformitatem sui in prima operatione ad rem.

Tum quia *6, metaph. lect. ult,* vult, quod intellectus habet apud se similitudinem rei intellectae, secundum quod rationes incomplexorum concipit, non tamen propter hoc ipsam similitudinem dijudicat sed solum cum componit et dividit: et quod in secunda operatione intellectus est veritas et falsitas, secundum quod super ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo et dijudicando ipsam. Ecce quod apud ipsum (S. Thomam) intellectus cognoscit veritatem, cognoscendo conformitatem intellectus simplicis ad rem.

Tum quia in hac ratione inquit, quod complexum dicitur verum aut falsum, quia in ipso designatur comparatio incomplexi ad rem.

Ex iis constat, quod intellectus simplex proprie et per se dicitur verus formaliter, et intrinsece, tanquam in seipso veritatem habens: et sic verificatur dictum Philosophi, quod *per se semper est verus, licet non sit verus tanquam cognoscens veritatem.*

Ad *primam confirmationem* huius *quarti dicti*, dicitur: quod cognoscere conformitatem intellectus contingit *dupliciter. Uno modo quidditative*, quod est cognoscere quid sit talis conformitas. *Alio modo denominative*, quod est cognoscere ipsum intellectum, esse actualiter conforme rei. *Primo modo*, intellectus simplex potest cognoscere veritatem, *non* autem *secundo modo*, et de hoc intelligit S. Thomas quod conformitatem sui non cognoscit intellectus cognoscendo *quod quid est.*

Ad *secundam* dictum est superius, quomodo etiam verum dicitur, *reflexe* aliquo modo intelligi, et aliquo modo *directe.*

Ad dubium ergo motum dicitur, quod *veritatem esse in aliquo* contingit *dupliciter. Uno modo subjective*, tanquam scilicet forma in subjecto existens; et sic non est in sola compositione et divisione intellectus, sed etiam in simplici apprehensione, sive in intellectu simplici: et hoc modo intelligitur, intellectum simplicem esse per se semper verum. *Alio modo objective*, scilicet tanquam

cognitam, et sic est in sola compositione et divisione. Et universaliter ubi S. Thomas, aut Aristoteles inquit, veritatem pertinere ad compositionem et divisionem intellectus, intelligendum est de veritate ut cognita.

Ubi attendendum est, quod cum conceptus quem intellectus intelligendo format, non sit id quod intelligitur, licet sit terminus intrinsecus intellectionis per ipsam productus, sed sit medium quo intellectus in rem cognitam fertur, tanquam ipsius repraesentativus; ad videndum an per aliquam operationem suam intellectus verum cognoscat nec ne, non est inspiciendum an conceptus per talem operationem formatus sit verus: quia omnis conceptus intellectus, sive inquam simplex sit, sive complexus, aut est verus aut falsus; si enim sit rei adaequatus est verus, si autem inadaequatus est falsus: et sic in omni intellectione aut veritas est aut falsitas. Sed inspiciendum est ad id quod per conceptum repraesentatur. Si enim illud importat comparationem aequalitatis, aut inaequalitatis intellectus ad rem, dicetur intellectus per talem operationem verum aut falsum cognoscere: quia veritas et falsitas in adaequatione, et inadaequatione consistunt. Si autem nullam hujusmodi comparationem importet, non dicetur intellectus per talem operationem verum aut falsum cognoscere. Quia ergo conceptus per simplicem operationem intellectus productus, incomplexum repraesentat, ipsum incomplexum nullam comparationem ad rem dicit, ut superius dicebatur: animal enim rationale quod per simplicem conceptum intellectus exprimitur, nullam comparationem importat; ideo intellectus incomplexe cognoscens, puta dum animal rationale apprehendit, non cognoscit verum aut falsum.

Quia vero conceptus per actum componentis aut dividentis productus, complexum repraesentat; ipsum autem complexum comparationem intellectus ad rem importat, (hoc enim quod dico hominem esse animal, importat intellectum esse adaequatum rei, dum de homine animalitatem incomplexe concipit, quod significat et dicit, dum animal attribuit homini, dicendo hominem esse animal) ideo intellectus componendo et dividendo verum aut falsum cognoscit. Propterea benedictum est, quod in sola compositione et divisione intellectus, est verum *objective* tanquam cognitum. Nam potest quidem dici esse in intellectu cognoscente *quod quid est*, aliquo modo *objective*, inquantum, scilicet ipse conceptus rei adaequatus, qui est essentialiter veritas, est intrinsecus terminus intellectionis; sed non est in ipso objective tanquam cognitum, quia ipse conceptus non est id quod cognoscitur, sed incomplexum, quod per talem conceptum repraesentatur.

Quod autem *videtur dici*, *de verit. q. 1, a. 3*, quoniam inquam, tunc tantum intellectus adaequatur rei quando componit aut dividit: — *Intelligendum* est de perfecta et completa adaequatione. Licet enim intelligendo quidditatem alicujus, sit rei adaequatus, quia tamen adhuc est in potentia ad compositionem, in qua ultima ejus per-

fectio consistit, ut dicitur in sequenti ratione, tunc est incomplete adaequatus rei : completur autem et perficitur hujusmodi adaequatio per iudicium quo judicat rei convenire, quod de ipso simpliciter concepit. Quod fit componendo et dividendo.

Non obstat etiam praedictis quod inquit S. Thomas *1, p. quaest. allegata a. 1*, scilicet, quod proprie loquendo veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in intellectu cognoscente *quod quid est.*

Dicitur enim, quod *dupliciter* potest intelligi veritatem proprie esse in intellectu. *Uno modo*, proprietate rei ; quia videlicet id quod proprie est veritas, est in intellectu, et sic veritas est proprie etiam in intellectu simplici. *Alio modo*, proprietate locutionis ; idest, secundum proprium propositionis sensum ; et sic veritas est proprie in intellectu componente et dividente tantum. Cum enim dicitur, verum est in intellectu cognoscente, proprie significatur quod ab intellectu cognoscitur, hoc autem soli intellectui componenti et dividenti convenit, et ad hunc sensum verba S. Thomae intelliguntur.

Ad eundem sensum intelligitur quod dicitur ibidem, scilicet, quod nomen veri importat cognitum. Intelligitur enim de nomine ipso ut ponitur in hac propositione : verum est in intellectu cognoscente : significatur enim quod sit in ipso objective, ut cognitum formaliter : ipsum vero nomen veri per se sumptum absolute, conceptum rei adaequatum significat.

Tertio prob. In Deo est perfectio quam intellectus habet per cognitionem incomplexorum et complexorum, sicut et aliarum omnium rerum. Sed veritas consequitur intellectum secundum quod est perfectus. Ergo etc. — Probatur *minor* : quia intellectus apprehendens incomplexum, nondum pertingit ad suam ultimam perfectionem, quia adhuc est in potentia respectu compositionis et divisionis, cum autem ad compositionem pervenit, jam est perfectus : veritas autem consequitur intellectum, quando jam usque ad compositionem pervenit ; cum proprie loquendo, verum sit tantum in compositione et divisione.

Advertendum hic, quod cognitio complexorum et incomplexorum, *dupliciter* potest considerari. *Uno modo*, utramque per se considerando ex parte actus. *Alio modo,* in comparatione ad rem intellectam, ut scilicet sunt cognitiones unius et ejusdem rei. *Primo modo,* simplex apprehensio perfectior est, utpote simplicior, et ad intima rei pertingens. *Secundo* autem *modo,* cognitio complexa perfectior est : non enim per simplicem apprehensionem, intellectus nostri habetur completa et ultima cognitio omnium quae sunt in re, sed opus est complexione ad perfectam rei cognitionem. Unde et sic complexa cognitio, incomplexam includit.

Attendendum etiam cum dicitur : *veritatem consequi intellectum*

quando jam usque ad compositionem pervenit; quod hoc non sic intelligitur quasi veritas non in ipsa compositione includatur sed sequatur ad ipsam ; hoc enim, iuxta praedicta patet falsum esse : sed quia non invenitur formaliter veritas in intellectu ut cognita, nisi dum componit aut dividit. Quia tunc tantum adaequationem sui ad rem intelligit ; quod est proprie veritatem in intellectu esse, secundum locutionis proprietatem.

Quarto prob. Verum est bonum intellectus, ut dicitur *6, ethic. c. 3.* Ergo veritas est in Deo. — Probatur *consequentia ;* quia Deus omnes bonitates in se habet ut dictum est superius *(cap. 40).*

Advertendum, quod verum dicitur bonum et perfectio intellectus inquantum est cognitum, ut dicitur *1, p. q. 16, a. 2, ad 3*, ideo in illo intellectu tantum est, absolute loquendo, a quo cognoscitur. Et quia ab intellectu componente et dividente tantum cognoscitur , ideo simpliciter est tantum in ipso ; licet alio modo dicatur esse in sensu, et in intellectu simplici, sicut vedelicet in re vera. Ex quo sequitur quod etiam in intellectu divino continente perfectionem intellectus componentis, per quandam eminentiam sit etiam verum, ut cognitum et intellectum.

Confirmatur postremo conclusio auctoritate Apostoli *ad Romanos III, 4* : *Est autem Deus verax.*

CAPUT LX.

QUOD DEUS EST VERITAS.

Ostenso in Deo veritatem esse, ostenditur nunc :

Quod ipse sit sua veritas.

Probatur primo sic : Intelligere Dei est divina essentia. Ergo et veritas. — Probatur *consequentia* : quia veritas est perfectio intellectualis operationis : haec autem non perficitur per aliquid superveniens, sicut nec esse divinum, sed per seipsam est perfecta. Ergo si intelligere est divina substantia, etiam veritas est divina substantia.

Adverte, quod *verum, est perfectio intellectualis operationis sicut terminus ejus ;* cum sit conceptus intellectus cum adaequatione ad rem intellectam : in divino autem intellectu, non est aliquis conceptus ab ipso actu distinctus, sed est ipsa divina essentia intellecta, ut propria ratio uniuscujusque. Propter hoc perfectio divini intellectus, quae est veritas, ab ipso actu intelligendi non distinguitur.

Ex hoc sequitur, quod veritas non dicit in sua ratione, tantum respectum adaequationis, nec respectum, inquam, rationis, quia tunc Deus non esset veritas, cum non sit ens rationis ; nec reale, quia

Dei ad creaturam non est relatio realis, sed dicit absolutum cum respectu.

Et *Deus est veritas quantum ad absolutum* quod importatur, scilicet quantum ad similitudinem intellectam, non autem quantum ad respectum connotatum.

Secundo prob. Deus est sua bonitas. Ergo est sua veritas : quia veritas est bonitas intellectus, ut dictum est supra (*c. 38*).

Tertio prob. Nihil in Deo participative dici potest, cum sit suum esse. Ergo cum veritas sit in Deo, Deus est essentialiter veritas.

Quarto prob. Veritas licet in intellectu ponatur, est tamen etiam in re, secundum quod inquit Avicenna (*Metaph. tract. 8, c. 6,*) : *veritatem rei esse proprietatem sui esse quod stabilitum est ei* ; et hoc secundum quod nata est res de se facere veram existimationem in intellectu ; et in quantum propriam sui rationem, quae est in mente divina, imitatur. Sed Deus est sua essentia. Ergo est sua veritas : sive de veritate intellectus loquamur, sive de veritate rei.

Adverte ex doctrina S. Thomae, *1, p. q, 16, a. 1.*, et in *Qq. de verit. q, 1, a. 1*, quod res dicuntur verae, et in comparatione ad intellectum divinum, et in comparatione ad intellectum humanum: ad intellectum quidem divinum, secundum quod imitantur formam suam in intellectu divino existentem, sicut et res artificiales dicuntur verae in quantum imitantur formam artis existentem in mente artificis ; et secundum istam comparationem res dicuntur *simpliciter* et absolute *verae*, eo quod ab intellectu divino secundum esse dependeant. In comparatione autem ad intellectum humanum speculativum, scilicet a quo non dependent, dicuntur verae, in quantum natae sunt de se facere veram existimationem in ipso intellectu, et sic dicuntur *verae secundum quid*, eo quod ad intellectum humanum non habeant comparationem nisi per accidens, cum ab ipso non dependeat.

Ex quibus sequitur, quod sicut *veritas intellectus* dicit *duo*, scilicet *absolutum* et *respectivum*, sive materiale et formale, *ita* et *veritas rei*. Absolutum, est esse, sive entitas rei, respectivum autem, est habitudo ad intellectum.

Si quaeratur autem, *an isti respectus sint reales vel rationis*.

Dicitur : quod respectus ad intellectum divinum, est realis, quia est respectus mensurati ad mensuram, est enim intellectus divinus mensura omnium rerum, sicut intellectus artificis est mensura artificiatorum. — Respectus vero ad intellectum humanum speculativum, est respectus rationis quia est mensurae ad mensuratum. *Veritas enim intellectus nostri ab ipsa re mensuratur, dicitur enim verus intellectus, eo quod ita intelligit sicut est in re* (1),

(1) Principium hoc, quod *veritas intellectus humani mensuratur a rebus*, et quod adeo frequens recurrit in Sapientia Thomistica, immo ejus dogma veluti fundamentale

Sciendum quoque, quod licet veritas aliquo mòdo sit in re, tamen illa *improprie* dicitur veritas, cum veritas primo et per se

---

est tum in re Philosophica tum Theologica, aetate ac nostra in Aquinatis schola bene iterumque perpendi debet. Omnes siquidem errores, *liberalismi, rationalismi, subiectivismi, materialismi, rationis autonomae* adversus fidem, ex falso principio pullulant, quod intellectus non accipiat scientiam et veritatem a rebus, sed ipse sit causa rei cognitae, et comparetur ad ipsam sicut regula et mensura; ideoque contra veram et propriam entis participati indolem, sit simpliciter mensurans et non mensuratus, ipsiusque entis causa. Cujus erroris mater, fuit Kantiana philosophia quae docuit omnem cognitionem intellectualem, seu *rationis purae*, utpote procedens *a priori*, habere normam suam in ipso intellectu, et attingere tantum apparentiam rerum, nequaquam vero cognitionem illam necessario esse connexam cum reali earumdem existentia. Hinc confusio, inter intellectum increatum, purissimum actum totius entis, et creatum in potentia ad scibilia omnia. Hinc, tanquam e divite vena, omnia illa falsa et absurda circa Divinitatem ejusque cultum, tum circa hominum mores et officia in societate, tum circa legitimam potestatis originem et constitutionem in re politica. Collapso siquidem principio Thomistico, triumphat *subiectivismus* vel *egoismus*, et cum eo omne id quod maxime vagum et instabile, dubiis plenum atque factiosum sapit, tum in speculativis tum in practicis; quodcumque enim sive cogitandi sive agendi lubet, plena sit singulis facultas.

Quod primarium dogma est et quasi unicum illius sectae, quae vaferrime simulat pro ingeniorum libertate pugnare, re tamen, servitute opprimit una cum Ecclesiae auctoritate, ipsum naturale rationis lumen, quod divinitatis scintilla et participatio est. Negato enim, quod veritas intellectus mensuretur a rebus, omnis conceptio intellectus, maxime simplicis, ut est veritas primorum principiorum, omni suo ultimo et objectivo fundamento, prorsus destituitur, quod fundamentum est prima et increata veritas. Nam; « Veritates intellectae *fundantur in aliquo aeterno, fundantur autem in ipsa prima veritate*, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis. » (*contr. gent.* L. II. c. 84). Et hoc *dupliciter: Quia* intellectus veritatem concipit inquantum conformatur suo principio proximo, scilicet rebus, et hoc secundum quod ipsae res conformantur intellectui seu ideae divinae, et mensurantur ab ipsa, quatenus ab ea exemplatae et effectae: et hinc veritas *primario* est in intellectu, scilicet divino, cui omnia adaequantur seu conformantur; *secundario* in intellectu creato, in quo veritas a veritate prima denominatur. (*de verit. q. 1, a. 5*). Et *quia,* activitas illa lucida, per quam resplendet in intellectu nostro veritas simplex primorum principiorum, secundum quae de omnibus judicamus, fundatur immediate *in illa prima et summa re* quae est Deus ejusque idea, a quo intellectus movetur atque illuminatur (*causaliter*) ad suum actum, scilicet ad veritatem cognoscendam, quae est adaequatio intellectus et rei. In qua lucida activitate, cernitur ipsa Dei existentia, quia lux illa, actu assumpta ab intellectu in ratione objecti et termini seu cognitionis reflexae sui ipsius, altiori quodam modo, per ratiocinium ducit ad cognoscendum lumen primum primamque veritatem. Et hoc, certitudine atque evidentia maxima, modoque determinato; non sicut Kantius posuit ideam Dei esse quoddam *postulatum* et quasi vagum *schema* mentis nostrae, ad spectabilem hujus mundi compagem construendam.

sit in intellectu: unde simpliciter et *proprie* loquendo, res non dicitur vera nisi extrinseça denominatione, scilicet a veritate intellectus. A forma autem in se existente, intrinsece dicitur vera, sed improprie, sicut medicina proprie dicitur sana a sanitate existente in animali, improprie autem a virtute in ipsa existente. Conclusit ergo S. Thomas quod sive loquamur de veritate intellectus, sive de veritate rei; *Deus est sua veritas*; cum sit sua essentia. Quia si accipiamus veritatem improprie, a qua scilicet res intrinsece dicitur vera, non est aliud quam ipsa substantia rei, vel ejus esse: idcirco si Deus est sua essentia sequitur quod sit sua veritas. Si etiam accipiamus veritatem rei, a qua proprie res denominatur vera, quamvis extrinsece; quae est veritas intellectus, sic etiam dictum est quod est ipsa Dei essentia. Quomodocunque igitur res dicatur vera, sequitur quod Deus est sua veritas.

Confirmatur conclusio auctoritate (Joann. *c. XIV, 6,*) ; *Ego sum via veritas et vita.*

CAPUT LXI.

QUOD DEUS EST PURISSIMA VERITAS.

Postquam ostendit S. Thomas, quod in Deo sit veritas; nunc *qualis* sit divina veritas ostendit.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo*, ostendit quod sit purissima. *Secundo,* quod sit prima et summa. (*Cap. seq.*)

Primo ergo ostendit quod: **in Deo est purissima veritas;** cui scilicet nullá deceptio aut falsitas admisceri potest. Et:

Probatur primo sic. Veritas scilicet, abstracta et subsistens, falsitatem non compatitur, sicut neque albedo nigredinem, intellige si albedo subsistens esset, ut per abstractum significatur: Deus est ipsa veritas. Ergo etc.

Secundo prob. Intellectus divinus se habet ad modum intellectus cognoscentis *quod quid est.* Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia in illo intellectu, non est falsitas, sicut nec in sensu respectu proprii sensibilis, nisi scilicet per accidens, ut supra dictum est, (*c. 5 9*). In Deo autem nihil per accidens esse potest.

Tertio prob. Intellectus divinus non est discursivus. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia cum in primis principiis non sit error, in conclusionibus tantum erit, secundum quod a principiis ad conclusiones intellectus discurrit.

(Dubium) Sed posset aliquis dicere, quod error accidit non solum circa conclusiones, ad quas intellectus pervenit discurrendo, sed etiam circa propositiones per se sumptas. Experimur enim nos

decipi circa aliquas propositiones dum etiam non discurrimus: sicut cum dicimus et judicamus Sortem praesentem, esse Platonem.

(**Resp.**) Dici potest quod semper in deceptione est aliquis discursus, licet fortasse aliquando in imperceptibili tempore fiat. Occurrente enim mihi Sorte, habente similitudinem cum Platone, puta in rotunditate faciei, argumentatur imperceptibiliter intellectus, iste habet rotundam faciem, ergo est Plato: et sic de aliis.

Qnarto prob. Omnia cognoscibilia comparantur ad intellectum divinum, sicut proprie et per se cognoscibilia, idest, sicut proprium et per se obiectum. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia in talibus, virtus cognoscitiva non errat. — *Antecedens* vero probatur: quia divinus intellectus est in fine sublimitatis, id est non habet aliquam virtutem cognoscitivam sublimiorem se, et omnem sublimitatem, quae esse possit, habet, scilicet infinitam. Quanto autem virtus cognoscitiva est altior, tanto ejus obiectum plura sub se continet, ut patet de sensu communi, et imaginatione respectu sensus particularis. Ergo oportet ut omnia cognoscibilia contineantur sub objecto per se divini intellectus.

Quinto prob. Intellectus divinus est natura sua perfectior, quam intellectus humanus, virtute intellectuali perfectus: sicut est sapientia et scientia, cum ipse sit in fine et extremo perfectionis. Sed iste non dicit falsum sed semper verum: quia virtutis est, actum bonum reddere: veruma utem dicere, est bonus actus intellectus. Ergo etc.

Sexto prob. Si divinus intellectus diceretur falsus, falsitas a qua diceretur falsus, non esset in Deo, sed in rebus: sed nec etiam est in rebus, quia quantum unumquodque habet de esse, tantum habet de veritate. Ergo etc.

Probatur *antecedens*: quia talis est comparatio intellectus divini ad res, qualis est rerum ad intellectum humanum: eo quod sicut veritas intellectus humani mensuratur a rebus, ita e converso res mensurantur ab intellectu divino, cum Deus per suam scientiam sit causa rerum. Cum ergo res non dicantur falsae nisi propter falsitatem intellectus humani; inquantum scilicet, natae sunt facere falsam sui existimationem, aut quia significantur falso intellectu: e contrario diceretur intellectus divinus falsus, propter rerum falsitatem, quae scilicet divini intellectus formam non imitarentur.

Adverte pro falsitate consequentis, ex doctrina S. Thomae, ubi supra, quod in ordine ad intellectum divinum, res non possunt dici falsae, cum quidquid in rebus accidit ex ordine divini intellectus procedat, nisi in voluntariis agentibus fortassis, in quorum potestate est, subducere se ab ordine divini intellectus, inquantum est causa rerum. Unde nulla res est, quae secundum omnem entitatem in se existentem, non conformetur divino intellectui. In ordine autem ad intellectum humanum res dici possunt falsae, eo quod ex exterioribus accidentibus quibus cum aliis rebus similitudinem habent, natae

sint de se falsam existimationem facere, aut etiam quia repraesentantur oratione vel intellectu falso. Sed quia res ad intellectum divinum essentialem comparationem habent, ideo cum per comparationem ad ipsum, falsae non sint, sed verae; *simpliciter* et absolute dici potest, nullam rem esse falsam, quamvis *secundum quid* aliqua possint dici falsa in ordine ad intellectum nostrum, ad quem secundario habent ordinem.

Septimo prob. In Deo malum esse non potest. Ergo etc. — *Consequentia* patet: quia falsum est malum intellectus, sicut verum est ejus bonum.

Confirmatur etiam auctoritate: *Est autem Deus verax* (*Rom, III, 4.*); *Non est Deus quasi homo ut mentiatur* (*Num XXIII, 19*). *Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae* (*I. Ioann, I, 5*).

CAPUT LXII.

QUOD DIVINA VERITAS EST PRIMA, ET SUMMA VERITAS.

Secundo ostendit quod: **divina veritas est prima et summa veritas.**

Probatur primo. Divinum esse est primum et perfectissimum. Ergo divina veritas est prima et perfectissima. — Probatur *consequentia*: quia ex *2, metaph, text. com. 4.* sicut est dispositio rerum in esse, ita et in veritate; eo quod ens et unum se invicem consequantur. Quod ergo est primum esse, oportet ut primae veritati correspondeat.

Advertendum primo. ex doctrina S. Thomae *1. p. q. 16, a. 3*, quod *verum* quod est *in rebus* convertitur cum ente secundum *praedicationem* (*substantialem*): omne enim ens est verum, et omne verum est ens. *Verum* autem quod est *in intellectu*, convertitur cum ente secundum repraesentationem, sicut manifestativum cum manifestato; eo quod cuilibet vero intellectui correspondeat aliquid in re: et a converso, cuilibet enti correspondeat verus intellectus saltem divinus. Isto secundo modo videtur accipere hoc loco S. Thomas consecutionem entis et veri, quiaassignat rationem talis consecutionis ex hoc, quod verum est cum dicitur esse quod est, et non esse quod non est, quod pertinet ad consecutionem repraesentantis et repraesentati.

Advertendum secundo, circai llam propositionem ex *2. met.*, sumptam: *sicut est dispositio rerum in esse, ita et in veritate*; quod dispositio non accipitur secundum quod est in genere qualitatis, sed secundum quod quendam ordinem importat, et est sensus : quod ubi invenitur quod est maxime ens, invenitur etiam quod est maxime verum :

quia ratio veri, rationem entis consequitur. Ita exponit S. Thomas *de verit. q. 1, a. 1, ad 15.*

Secundo prob. Veritas convenit Deo essentialiter, ut dictum est (*c. 60*). Ergo perfectissime ; quia quod per essentiam alicui convenit, illi perfectissime convenit.

Tertio prob. In Deo, omnino idem est intellectus et quod intelligitur. Ergo etc. — Probatur *consequentia* : quia veritas consistit in adaequatione, aequalitatis autem causa est unitas, ut dicitur *5, metaph. text. comm. 20.* Ergo ubi est maxima unitas intellectus et rei intellectae, ibi erit maxime et perfectissime veritas.

Quarto prob. Veritas divina est mensura omnis veritatis. Ergo perfectissima. — Patet *consequentia* : quia quod est mensura in unoquoque genere est perfectissimum illius generis. — *Antecedens* vero probatur : Deus est primus intellectus et primum intelligibile. Ergo veritas intellectus cujuslibet, a veritate ejus mensuratur. — Probatur *consequentia* : quia omnis veritas aut mensuratur a re, sicut veritas intellectus nostri, aut mensuratur ab intellectu, sicut omnis rei veritas mensuratur in ordine ad intellectum divinum, a quo causatur : Sed utro modo mensuretur, mensuratur a primo, cum unumquodque mensuretur primo sui generis. Ergo oportet ut omnis veritas mensuretur aut a primo intelligibili, aut a primo intellectu. Si ergo Deus est primum intelligibile, et primus intellectus, erit mensura omnis veritatis.

Advertendum, quod in hac ratione includit S. Thomas etiam intellectum angelicum implicite. Cum enim veritas intellectus angelici habeat mensuram, cum non sit prima veritas, oportet ut mensuretur ab aliquo intellectu, aut ab aliquo intelligibili, quia ab altero istorum omnis veritas mensuratur: et sic si ponimus ipsam, a re mensurari, oportebit ut a primo intelligibili mensuretur. Si autem ab intellectu, quemadmodum veritas cujuslibet alterius rei, oportet ut mensuretur a primo intellectu: et sic cum Deus sit primus intellectus et primum intelligibile, necesse est ut mensuretur a veritate Dei. Propter hoc non conclusit solum de intellectu humano, sed universaliter de omni intellectu concludens, quod oportet ut veritas intellectus cujuslibet, ejus veritate mensuretur.

(**Dubium**) Sed videtur in hac ratione falsum quoddam assumi, scilicet quod veritas intellectus nostri mensuretur a re quae extra animam est. Nam res non dicitur vera nisi in ordine ad intellectum: ergo non mensurat veritatem intellectus; mensura enim non dependet a re mensurata.

Respondetur, et *dicitur primo* : quod licet res non dicatur formaliter vera nisi per comparationem ad intellectum, non tamen dicitur vera primo et principaliter in ordine ad intellectum humanum, sed in ordine ad intellectum divinum : et ideo potest sibi per prius convenire ratio veritatis, quam intellectui nostro, licet illa non sit proprie veritas.

Dicitur secundo; quod non dixit S. Thomas veritatem intellectus nostri mensurari a veritate rei, sed a re; multum enim differunt haec inter se. Nam ab esse quidem rei mensuratur veritas intellectus nostri, non autem a veritate rei, secundum quod in ordine ad intellectum nostrum dicitur vera. — Et cum dicitur quod mensura non dependet a re mensurata etc. — Dicitur, quod hoc verum est formaliter loquendo, mensura enim secundum illam rationem qua mensura est, non dependet a mensurato inquantum hujusmodi, sed bene potest alia ratione dependere, sicut animal inquantum sanum formaliter non dependet a medicina, quantum ad rationem proprie sani, immo medicina ab animali, cum non dicatur sana nisi in ordine ad sanitatem animalis; et tamen animalis sanitas causatur a medicina; sicut etiam veritas intellectus non dependet a veritate rei, immo e converso veritas rei est veritas intellectus, sed tamen ipsa veritas dependet a re, et ab ipsa in intellectu nostro causatur.

CAPUT LXIII.

RATIONES VOLENTIUM A DEO SUBTRAHERE COGNITIONEM SINGULARIUM.

Postquam determinavit S. Thomas de cognitione divina quantum ad objectum in communi, nunc ad cognitionem ipsius circa particularia accedit.

Circa hoc autem, *tria* facit. *Primo* enim adducit rationes volentium probare, quod Deus singularia non cognoscat. *Secundo*, proponit ordinem respondendi (*cap. seq*). *Tertio*, de materia uniuscujusque argumenti tractat (*a cap. 65, ad 72*).

Quantum ad primum in hoc capite **septem rationes** adducit. Arguitur enim.

Primo sic: Intellectus noster quia immaterialis est, singularia materialia non cognoscit. Ergo multo minus intellectus divinus qui maxime a materia recedit.

Secundo: Singularia non semper sunt. Aut igitur semper scientur a Deo. Aut quandoque scientur, quandoque non scientur. Non primum, quia de eo quod non est non potest esse scientia. Nec etiam secundum, quia divini intellectus cognitio est omnino invariabilis. Ergo etc.

Tertio: De futuris contingentibus cognitio certa esse non potest, cum oppositum ejus quod cognitione tenetur, evenire possit. Scientia autem Dei certa est et infallibilis. Ergo non potest de illis esse.

Quarto : Motus voluntatis a nullo possunt per certitudinem cognosci, nisi a voluntate. Ergo impossibile est Deum de singularibus, quae causam ex voluntate sumunt, notitiam certam habere.

Quinto : Singularia sunt infinita, ad minus in potentia. Ergo impossibile est Deum illa cognoscere: qui infinitum inquantum hujusmodi est ignotum.

Sexto : Intellectus divinus nobilissimus est. Ergo quaedam singularia quae sunt vilissima non cognoscit. — Patet *consequentia* : quia vilitas scibilis, in vilitatem scientiae redundare videtur.

Septimo : In Deo malum esse non potest. Ergo Deus non habet notitiam de singularibus in quibus malum et privatio invenitur. — Probatur *consequentia* : quia cognitum est aliquo modo in cognoscente.

CAPUT LXIV.

ORDO DICENDORUM CIRCA DIVINAM COGNITIONEM.

Positis argumentis, quibus particularium cognitio a Deo videtur removeri, nunc ad eorum solutionem volens S. Thomas accedere, proponit ordinem dicendorum; eo quod unaquaeque illarum argumentationum, specialem exigat considerationem. Unde sicut argumenta erant *septem*, ita *septem* ordinate consideranda proponit, et sic *septem* erunt *conclusiones declarandae.*

Primo, quod divinus intellectus singularia cognoscit.

Secundo, quod cognoscit ea quae non sunt in actu.

Tertio, quod cognoscit contingentia futura, infallibili cognitione.

Quarto, quod cognoscit motus voluntatis.

Quinto, quod cognoscit infinita.

Sexto, quod cognoscit quaelibet vilia et minima in entibus.

Septimo, quod cognoscit mala, et privationes quaslibet, vel defectus.

CAPUT LXV.

QUOD DEUS SINGULARIA COGNOSCAT.

Prima conclusio ad resolvendum propositam quaestionem est ista: **Deus cognoscit singularia:** Et intelligitur de singularibus materialibus.

Probatur primo. Effectus divini subsistentes, sunt res singulares, non autem universales: quia universalia non subsistunt, ut probatur 7. *metaph.*, *text.*, *comm. 51,* Ergo Deus res singulares cognoscit. — Probatur *consequentia*: quia cognoscit alia inquantum est eis causa.

Circa probationem *consequentiae* advertendum, quod ly *inquantum*, potest *specificare* rationem cognitionis, et potest *dicere concomitantiam* cognitionis et causalitatis. Si specificet rationem cognitionis, *duplicem* sensum habere potest: *Primus,* quod ratio causalitatis sit causa cognitionis: *Alius,* quod ipsa causa cognita, sit causa cognoscendi alia. *Primo modo* sensus est, quod Deum esse causam rerum, scilicet, talem quae per cognitionem operatur, est ratio quare Deus alia cognoscat. *Secundo* autem *modo,* sensus est, quod cum per essentiam suam sit causa rerum, et cognoscendo essentiam suam alia cognoscat, sequitur quod ex cognitione causae ipsarum rerum, de ipsis habeat cognitionem. Sed, *primus sensus* verus esse non potest, et ideo non intentus a S. Thoma: in agentibus enim per intellectum, cognitio praecedit causalitatem ordine naturae, cum causalitas super cognitionem fundetur, et ideo esse causam agentem per intellectum, non est ratio quod aliquid cognoscatur, sed magis e converso, ideo agit per intellectum quia cognoscit, scilicet practice. Propterea accipiendo ly *inquantum*, *specificative*, secundus sensus est amplectendus. Videtur tamen verius, quod ly *inquantum*, non accipiatur specificative, sed dicat *concomitantiam* causalitatis et cognitionis: et sit sensus, quod necessario cognoscit omnia quorum est causa, eo quod sit causa per intellectum agens: et per consequens se concomitantur in ipso causalitas, et cognitio; et ideo necesse sit, ut prius, secundum nostrum modum intelligendi, cognoscat rem quam agat.

Secundo prob. Deus cognoscit materiam et accidentia individuantia, et formas in materia individuata existentes. Ergo etc. — Probatur *antecedens:* Intelligere Dei est ejus essentia. Ergo intelligit omnia quae quocunque modo sunt in ejus essentia. Ergo omnia illa cognoscit quia in essentia sua virtualiter sunt omnia, quae quocunque modo esse participant, cum sit primum et universale essendi principium: materia autem habet esse in potentia, et accidens

esse in alio, quae sunt quaedam participationes esse. — *Consequentia* etiam probatur: quia cognitis principiis ex quibus essentia rei constituitur, necesse est rem illam cognosci: essentia autem singularis constituitur ex hac materia designata, et forma individuata, et caderent in diffinitione ipsius si posset deffiniri. De materia hujus rationis dictum est superius (c. 21).

Tertio prob. Deus perfecte cognoscit communem naturam entis, essentiam suam cognoscendo. Ergo cognoscit universale et singulare. Ergo cognoscit naturam singularem, et sic non repugnat sibi singulare cognoscere. — Probatur *prima consequentia*: quia universale et particulare sunt differentiae, vel per se passiones entis, natura autem generis non potest cognosci, nisi ejus differentiae primae et passiones propriae cognoscantur. — *Secunda* etiam *consequentia* probatur: quia sicut non perfecte cognosceret universale, qui intentionem tantum universalitatis cognosceret, et naturam universalem non cognosceret, ita nec singulare, qui intentionem tantum singularitatis cognosceret, et naturam particularem non cognosceret.

Adverte circa illam propositionem: *Natura generis non potest cognosci, nisi ejus differentiae propriae cognoscantur;* quod cum genus sit totum quoddam universale, et non possit esse in natura, nisi sit per aliquam differentiam limitatum, non potest perfecte cognosci nisi cognitis differentiis quibus limitatur. *Non* enim *perfecte cognoscitur aliqua natura, nisi cognoscatur eo modo quo in natura esse potest.* Facit autem mentionem de primis differentiis non autem de aliis, quia ad hoc ut genus sit in natura, sufficit sibi, quantum est ex se, quod sit ad unam suarum differentiarum limitatum: et si aliquid aliud requiratur aliquando, hoc non est ratione sui, sed ratione inferioris requirentis alias differentias ad hoc quod sit; verbi gratia ad hoc quod corpus sit in natura, sufficit sibi quod sit animatum, quod autem non possit esse nisi etiam sit sensibile, hoc non est ex parte sui, sed ratione corporis animati non potentis esse in natura, nisi et ipsum per aliquam differentiam limitetur, eo quod ipsum etiam genus sit, nam genus proximum limitatum ad unam speciem, non exigit aliam differentiam ad hoc quod sit.

Adverte etiam, cum dicitur quod, *universale et singulare sunt differentiae entis aut passiones;* quod largo modo S. Thomas accipit differentias, nam ut superius est ostensum, ens differentias habere non potest, sed dicuntur differentiae entis quia explicant aliquos modos essendi oppositos, qui nomine entis non exprimuntur. Non curat autem S. Thomas an dicantur isto modo differentiae, vel magis passiones, quia od propositum nihil refert. Videntur autem magis passiones esse quam differentiae, propter implicationem intentionis secundae.

Quarto prob. In cognitione divina continetur omnis cognitionis perfectio. Ergo cognoscit singularia. — Patet *consequentia*:

quia in hoc aliquorum cognoscentium perfectio consistit. — *Antecedens* vero probatur. Sicut Deus est suum esse, ita est suum intelligere, sed ex hoc quod est suum esse, continentur in ipso omnes perfectiones essendi, sicut in prima essendi origine: ergo ex hoc quod est suum cognoscere, oportet quod in ejus cognitione contineatur omnis cognitionis perfectio, sicut in primo cognitionis fonte.

Adverte, quod sicut *cognoscentia* in *duplici rerum ordine* collocantur; scilicet in ordine *entium* et in ordine *cognoscentium*, ita oportet quod ad duo prima reducantur, a quibus ipsi ordines originem exemplariter ducant. Et ideo, sicut quantum ad ordinem entium reducuntur in esse divinum, tanquam in id quod est exemplar omnis esse, ita secundum quod sunt in ordine cognoscentium, reducuntur in divinam cognitionem, sicut in exemplarem formam omnis cognitionis. Propter hoc inquit S. Thomas, quod in ipsa continetur omnis cognitionis perfectio, sicut in primo cognitionis fonte.

Quarto prob. Quidquid homo intellectu, imaginatione, et sensu cognoscit, Deus uno et simplici suo intellectu considerat. Ergo singularia cognoscit: illa enim sensu et imaginatione cognoscimus. — Probatur *antecedens*, quia vis cognoscitiva in Deo, est superior quam in homine; in omnibus autem virtutibus ordinatis, communiter invenitur quod virtus superior ad plura se extendit unita existens, inferior vero ad pauciora, et multiplicata, ut patet de imaginatione et sensu: imaginativa enim virtus ad omnia se extendit, ad quae sensus exterióres, et etiam ad plura.

« *Quomodo intelligendum sit quod virtus superior se extendit ad omnia ad quae inferior potest, relate ad singularium cognitionem in intellectu prae imaginatione et sensu* ».

Sed occurrit **dubium** *circa fundamentum rationis*. Nam, intellectus humanus est superior imaginatione et sensu, et tamen non cognoscit singularia, quae sensu et imaginatione cognoscuntur. Ergo illud fundamentum non est universaliter verum, quod *virtus superior se extendat ad omnia, in quae inferior potest, et adhuc in plura*.

Tripliciter ad hoc potest **responderi:**

Primo, negando assumptum: immo intellectus noster potest singularia cognoscere absolute consideratus, licet ea non cognoscat nisi indirecte, et reflexe conjunctus corpori propter modum intelligendi quem habet, scilicet per abstractionem a materia, unde separatus, illa poterit cognoscere per species non abstractas sed infusas.

Secundo, quod propositio S. Thomae intelligitur in naturis distinctis et completis in specie, cujusmodi sunt, Deus, angelus et homo, non autem in virtutibus ejusdem naturae, sicut est in proposito de intellectu, imaginatione et sensu: quia licet istae sint

diversae virtutes, sunt tamen omnes hominis virtutes, qui est unius speciei.

Sed *non videtur* ista responsio ad mentem S. Thomae, quia et hic et alibi, ad manifestationem illius propositionis, dat exemplum de imaginatione et sensu, quae tamen uni conveniunt naturae.

Tertio, potest responderi, quod intellectus noster, potest cognoscere singularia, sed modo eminentiori quam sensus et imaginatio. Unde propositio S. Thomae, quae est Boetii *5. de consol.* (*prosa 4. a med.*) intelligitur (ut dicitur *de verit, q, 2, a. 6, ad 4,* et *q. 10, a. 5, ad 5,* et *1, p. q. 8 a. 1, ad 4,*) quod quidquid potest virtus inferior, potest virtus superior, sed eminentiori modo.

Ubi *considerandum* est, quod quia natura universalis extra intellectum, non est realiter distincta a natura singulari, sed in ipso singulari individuantibus conditionibus est limitata, ideo qui cognoscit naturam universalem, cognoscit et naturam singularem; sed verum est quod qui cognoscit ipsam absque accidentibus individuantibus, cognoscit ipsam ut universalem et immaterialiter et abstracte: qui autem cognoscit ipsam ut materialibus conditionibus determinatam, ipsam materialiter cognoscit, et concreta ad principia individuantia, et inquantum est singularis. Intelligit ergo intellectus noster substantiam, quae est singularis, eminentiori modo quam ipsam universaliter et immaterialiter cognoscit, sensus autem materialiter; et sic nobiliori modo cognoscit, cum cognoscat ipsam singulariter quantum ad naturam intimam speciei, sensus autem quantum ad materialia accidentia.

(**Dubium 2m**) Sed adhuc non videtur ista responsio satisfacere; non enim videtur salvari intentum rationis hic inductae. Nam vult S. Thomas hic concludere, quod Deus cognoscit singularia, non solum quantum ad essentiam, per abstractionem a conditionibus materialibus, sed etiam quantum ad ipsas materiales conditiones. Ergo oportet illam propositionem intelligere de eodem modo cognitionis; quod scilicet, quidquid cognoscit virtus inferior, potest virtus superior *eodem modo* cognoscere.

Dicitur primo: quod quidquid potest virtus inferior potest virtus superior, semper quidem nobiliori modo *ex parte operantis*, aliquando vero, etiam *ex parte cogniti*. Sed ex parte cogniti, *dupliciter* potest esse: *aut* quia scilicet potest non quidem in illum modum objecti, in quem potest virtus inferior, sed quia potest in aliquem superiorem: *aut* quia in illum modum potest, et in aliquem alium. Intellectus igitur noster cognoscit singularia, nobiliori modo ex parte intelligentis et rei intellectae, quam sensus, quia est immaterialis in cognoscendo, et intelligit rem non quantum ad ejus accidentia extrinseca, sicut sensus, sed quantum ad ipsam quidditatem. In Deo autem est modus eminentior quam sit modus intellectus nostri et sensus, et ex parte cognoscentis et ex parte cogniti. Quia sensus

cognoscit tantum accidentia materialia per se; intellectus noster tantum natura et substantiam ejus; intellectus autem divinus cognoscit et substantiam et accidentia; quae est perfectior cognitio singularis, inquantum est singulare: et ulterius ejus cognitio est nobilissima ex parte cognoscentis.

Dicitur secundo: quod omne quod potest virtus inferior, potest et superior, aliquando etiam eodem modo ex parte objecti, quia scilicet fertur in illum modum objecti in quem fertur inferior, licet et in aliquem alium possit, si inquam ex parte superioris non sit aliquid repugnans. Unde dixit S. Thomas, illud communiter verum esse, quasi diceret: est universaliter verum quod potest eodem modo, nisi inveniatur aliquid repugnans in superiori. Quod etiam dat intelligere *de verit.*, *q.*, *10*, *a. 5*, *ad 5*, ubi exponens dictam propositionem inquit, quod illud quod potest virtus inferior, potest superior, non tamen semper eodem modo, sed quandoque altiori: ex quo relinquit quod etiam aliquando eodem modo potest, scilicet ex parte objecti. Modo in intellectu divino, nihil est quod repugnet cognitioni singularium in sua singularitate, in intellectu autem nostro est aliquid repugnans; quia scilicet species quibus intelligit, sunt similitudines universalium tantum, cum per abstractionem quandam a conditionibus individuantibus recipiantur in intellectu, ut inferius dicitur.

Ideo non potest intellectus noster intelligere singularia eo modo quo sensus ex parte rei cognitae, sed eminentiori modo intelligit. Intellectus autem divinus in sua singularitate ea cognoscit, sicut et sensus, scilicet quantum etiam ad ipsam singularitatem, et ulterius quantum ad quidditatem ipsius substantialem, quod sensus non potest. — Unde ratio bene propositum concludit, si bene fundamentum rationis intelligatur: scilicet, quod illud quod potest virtus inferior, potest superior, aut eodem modo, aut eminentiori: et semper eodem modo ex parte objecti, in illum scilicet modum objecti in quem fertur inferior; et aliquando cum illo in altiorem alium modum objecti tendendo, nisi sit aliquid repugnans naturae, et modo superioris; semper autem potest eminentiori modo ex parte agentis.

Sexto prob. Cognitio divina de rebus est ad modum practicae cognitionis. Ergo etc. — *Antecedens* patet: quia per suam cognitionem Deus est causa rerum. *Consequentia* vero probatur: quia practica cognitio non est perfecta nisi ad singularia perveniat, cum finis ejus sit operatio quae in singularibus est.

Adverte, quod *haec ratio* distinguitur a *prima* et *secunda*; quia hic consideratur ipsa conditio cognitionis secundum se, in illis autem considerabantur res cognitae.

Adverte etiam, quod ideo dixit S. Thomas, *cognitionem Dei de aliis rebus esse ad modum practicae cognitionis*, non autem *absolute* esse practicam, quia cum Deus una et eadem cognitione et se et alia cognoscat, non potest simpliciter dici practica cum seipsum speculative cognoscat; sed eminenter continet et speculativam et pra-

cticam; comparando tamen ipsam ad alia a se tanquam producenda, induit modum practicae, eo quod ordinetur ad opus,

Septimo prob. Intellectus qui est motor, vel causa primi mobilis, cognoscit primum mobile in quantum est singulare. Ergo Deus singulare cognoscit. — Probatur *antecedens*: quia primum mobile movetur a movente per intellectum et voluntatem, non autem posset movere motor per intellectum et voluntatem, nisi cognosceret mobile, in quantum est hic et nunc, et per consequens singulare, quia sic est mobile. — *Consequentia* etiam probatur: quia aut ille motor est Deus, et sic habetur propositum: aut aliquid est infra Deum, cujus intellectus potest cognoscere singulare sua virtute, quod intellectus noster non potest, et tunc multo magis hoc poterit intellectus Dei.

Adverte, quod si intellectus aliquis ex sua perfectione habet, ut in aliquid possit, in quod non potest intellectus humanus, oportet ut in illud multo magis possit intellectus divinus, cum in ipso nulla sit repugnantia ad intelligendum quamcumque rem, et ipse sit perfectissimus omnium intellectuum. Ideo S. Thomas optime arguit, quod si alius intellectus, singulare humano intellectui incognitum, ex perfectione sua potest cognoscere, multo magis divinus hoc poterit intellectus.

Octavo prob. Si negaretur a Deo singularium cognitio, hoc esset quia videmus intellectum nostrum ratione suae immaterialitatis singularia non cognoscere, cum Deus multo immaterialior sit. Sed hoc non obstat, quia est aliqua particularis ratio in intellectu nostro, quare singularia non intelligat, quae non est in intellectu divino. Ergo etc. — *Minor* probatur, et:

Primo, quantum *ad primam partem.* Supponendo quod assimilatio ad rem cognitam in nobis fiat per actionem rerum sensibilium in potentias cognoscitivas, forma inferioris ordinis non potest agendo suam similitudinem producere in gradum altiorem. Ergo forma rei sensibilis non potest suae singularitatis similitudinem producere ad hoc ut sit omnino immaterialis. Ergo in intellectu nostro non potest esse similitudo singularitatis formae sensibilis. Ergo forma singularis sensibilis ab intellectu nostro cognosci non potest. — Patet *antecedens*: quia *agens est honorabilius patiente et acto*, — *Prima* etiam *consequentia* patet ex se. — *Secunda* quoque constat: quia similitudo quae est in intellectu est immaterialis. — *Ultima* vero probatur: quia cognitio omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti.

Secundo, probatur *minor* quod *secundam partem.* Quia non est cognitio Dei per actionem cogniti in cognoscente: sed e contrario, cognitio est causa rerum: unde cum sua causalitas se extendat usque ad singularitatem formae sensibilis, similitudo singularitatis ejus erit in intellectu, et sic potest singulare cognoscere.

Tota ergo ratio diversitatis est: quod in intellectu nostro non est similitudo rei singularis, sed bene in intellectu divino.

Advertendum, ex iis quae dicit S. Thomas, quod: immaterialitas specierum intellectus nostri non est ratio quare non sint similitudines singularium, quia sic etiam esset in intellectu divino. Sed, quia similitudo accipitur ab ipsis sensibilibus, virtute intellectus agentis: singulare autem non potest causare in intellectu similitudinem sui, ut sic.

« *Si forma inferioris gradus non potest producere similitudinem sui in gradum altiorem; dubitando explicatur qua ratione sensibile causat suam similitudinem in sensu, et phantasma speciem in intellectu: et inquiritur quomodo intellectus singularia cognoscat, atque ad phantasma intelligendo convertatur.* »

Circa hunc processum **dubitatur multipliciter:**

Primo: si forma inferioris gradus non potest producere similitudinem sui in gradum altiorem, sequitur quod forma sensibilis non poterit causare suam similitudinem in medio et sensu, quia illa est nobilioris gradus quam forma materialis.

Secundo: intellectus agens non producit speciem intelligibilem in intellectu nisi per phantasma: sed phantasma est similitudo rei singularis: ergo producetur similitudo rei singularis, licet immaterialiter producatur.

Si dicatur, quod phantasma non agit nisi ratione formae universalis, ideo non causat instrumentaliter nisi similitudinem formae universalis.

Contra. **Primo:** quia agere est tantum rei particularis, non autem universalis.

Secundo: quia non agit nisi inquantum similitudo; non est autem similitudo universalis, sed particularis. Ergo etc.

Tertio: sequeretur quod nullo modo intellectus posset cognoscere singularia, si ad cognitionem requiritur similitudo, et in intellectu nostro non est similitudo singularis. Hoc autem est falsum; quia ut dicitur Prima parte, *q. 86. a. 1*, et de Veritate, *q. 10. a. 5*, ubi supra, cognoscuntur indirecte et reflexe.

Quarto: Intellectus noster, ut dicitur *1, p. q. 84, a. 7,* ad hoc ut intelligat suum objectum proprium, necesse est ut convertat se ad phantasmata, ad hoc ut speculetur naturam universalem in particulari existentem: sed non potest hoc nisi cognoscendo singulare, sicut non potest aliquid in speculo videri, nisi speculum videatur. Ergo intellectus noster singularia, secundum doctrinam S. Thomae cognoscit.

Ad primum horum dicitur, quod licet forma rei sensibilis recipiatur in medio et sensu sine materia, non recipitur tamen absque conditionibus materialibus, cum recipiatur sub determinatis dimensionibus, et determinato situ, ut patet etiam de formis

in speculo resultantibus. Ideo continetur intra latitudinem formae materialis: quaedam enim forma est materialis, quia est cum materia et conditionibus materialibus, quaedam autem, quia habet conditiones materiales. Propter hoc forma sensibilis non producit similitudinem suam ad altiorem gradum simpliciter, sed ad aliquem gradum perfectiorem, intra tamen latitudinem sui ordinis. Propositio autem illa: *forma inferioris gradus, non potest producere similitudinem suam iu gradum altiorem*; intelligenda est de gradu *simpliciter* altiori, qui scilicet sit supra totam latitudinem sui ordinis. Unde volens ex hac S. Thomas, propositum concludere, deducit, quod forma sensibilis non potest suae singularitatis similitudinem producere, ad hoc ut sit omnino immaterialis: quasi diceret, quod licet possit producere rem aliquo modo immaterialem, quia illa potest intra latitudinem sui ordinis contineri, non tamen omnino immaterialem potest producere, cum illa sit supra totum ordinem formae materialis: propter hoc inquit (*de spiritualibus creaturis, a. 10, ad ult.* et *in q. de anima, a. 4: ad 1,*) quod forma quae est in sensu potest imprimere formam in imaginatione, quia sunt ejusdem generis, cum utraque sit individualis et materialis; forma autem imaginaria non potest per se imprimere speciem intelligibilem quia est alterius generis cum sit forma universalis. Et *de anima*, ubi supra, *ad 3*, ait, quod conditio recipientis non potest speciem receptam transferre de genere in genus: potest tamen eodem genere manente, variare speciem receptam secundum aliquem modum essendi.

Si dicatur quod ratio adducta pro illa propositione, quia scilicet, *agens est nobilius patiente et acto*, ita probat de gradu intra latitudinem sui ordinis, sicut de gradu omnino superiori; quia etiam intra proprii ordinis latitudinem, agens est nobilius acto, et sic nullo modo potest aliqua forma producere nobiliorem se, etiam intra suam latitudinem:

Respondetur ex doctrina S. Thomae, *de pot. q. 5, a. 8,* quod actio sensibilis ad diffusionem similitudinis suae formae in medio, secundum spiritualem intentionem, convenit sibi secundum quod participat aliquid de proprietate superioris naturae, scilicet substantiarum separatarum: quia inferiora semper aliquam superioris participationem habent. Ex quo habetur quod agens, quod secundum naturam propriam est ignobilius, potest producere formam nobiliorem, ut participans naturam superiorem, tanquam agens proximum et secundum se agens, intra tamen latitudinem sui ordinis.

Dicitur ergo, quod intra latitudinem proprii ordinis, non oportet quod agens secundum propriam naturam, qua est tale, sit nobilius forma producta, quando non agit actione quae convenit sibi ut est tale, sed ex participatione superioris naturae, quo modo sensibile agit in medium et in sensum spiritualiter.

Ad secundum dicitur, quod phantasma non concurrit ad

causandum speciem ratione propriae naturae, qua ad subiectum comparatur, secundum videlicet quod est tale accidens, sed inquantum similitudo rei ad extra. Et quia res ad extra, ut dicitur *de verit. q. 8, a. 11,* non agit per materiam sed per formam, ideo per se loquendo, considerata natura agentis, phantasma est similitudo rei quantum ad formam; licet per accidens, inquantum recipitur in organo corporali materialiter recipiente, habeat ut sit etiam similitudo materialium dispositionum, inquantum ex materialitate sua, repraesentat etiam conditiones formae agentis ad extra. Propter hoc in intellectu causat similitudinem tantum formae, non autem materialium dispositionum, quia agit ut similitudo formae per se; et sic *forma tantum a qua sumitur natura universalis, est sibi ratio in intellectum instrumentaliter agendi cum intellectu agente.* Licet ergo phantasma sit similitudo rei singularis, non tamen oportet ut producat in intellectu similitudinem rei singularis; quia non agit ratione materialium dispositionum rei singularis, sed ratione naturae et formae latentis in phantasmate. Et ideo responsio ibi data bona est, et est S. Thomae *de verit. q. 2, a. 5.*

Ad primam improbationem dicitur, quod licet agere non sit rei universalis, scilicet ut stat sub intentione universalitatis, quia sic non habet esse nisi objectivum, sed rei singularis, ipsa tamen natura potest esse ratio agendi, ratione formae unde sumitur natura universalis, et non ratione conditionum materialium, unde sumitur singularitas.

Ad secundam dicitur, quod sicut in re singulari, extrinsecus tantum apparent accidentia, et tamen sub ipsis latet natura et substantia, propter quod illa dicuntur talis substantiae accidentia; ita species quae est in sensu et imaginatione, licet sit similitudo expresse sensui et imaginationi, extrinseca repraesentans accidentia ratione materialitatis subiecti in quo recipitur, est tamen virtualiter et implicite similitudo formae a qua causatur, et potest in subjecto immateriali simul cum intellectu agente, causare similitudinem naturae tantum repraesentativam intellectui, non autem accidentium materialium.

Pro responsione **ad tertiam**, considerandum primo, quod quando intellectus devenit in cognitionem unius ex alterius cognitione, non requiritur semper ut propriam de illo speciem habeat, sed illa species per quam cognoscitur primum, sufficere potest ad ejus cognitionem, et potest dici aliqualiter ejus similitudo: sicut quia in cognitionem aliqualem substantiarum separatarum et sensibilibus devenimus, non oportet ut propriam earum similitudinem habeamus, sed sufficiunt species sensibiles, quae aliquo modo possunt dici remotae similitudines illarum, quaemadmodum et ipsae res sensibiles sunt aliquales similitudines rerum immaterialium. Cum ergo intellectus non cognoscat singularia primo et directe, sed per reflexionem, dum cognita quidditate redit ad considerationem sui actus et

speciei intelligibilis, ex qua ad phantasma et singulare convertitur, non oportet ut propriam similitudinem, quae est species intelligibilis, habeat in intellectu, sed sufficit ut remotam quandam habeat.

Utrum autem in cognitione ista per reflexionem formet in seipso intellectus, proprium conceptum singularis.

Dicerem ego quod sic, sicut et ex quidditatibus materialibus, format conceptum aliquem proprium de substantia immateriali, licet quidditativus non sit, propter intellectus nostri debilitatem. Moveor autem ad hoc, quia cum intellectus ponat comparationem inter singulare et universale, sicut cum dicit : *Sortes est homo* ; quam propositionem format ipse intellectus (ut dicitur Prima parte, ubi supra,) oportet ut cognitio reflexa praecedat formationem et cognitionem illius complexi. Nec valet si dicatur quod hoc non requirit formationem proprii conceptus, sed per alienum conceptum, qui est quodammodo conceptus, Sortes arguitive, non repraesentative cognosci potest, sicut de ignota deitate si vocaretur A, intellectus formaret hanc propositionem : A est substantia prima ; etc. Intellectus enim in formatione illius propositionis, solo conceptu confuso, et *quid nominis* est contentus. Hoc inquam non valet, tum quia non loquitur S. Thomas de cognitione confusa singularis, sed distincta, cum illud velit indirecte et per reflexionem cognosci, quod negat cognosci directe singulare, scilicet in sua singularitate : quia de illo quaeritur, et ex tali cognitione velit ut formet hanc propositionem: *Sortes est homo.* Ex illa autem cognitione confusa non cognosceretur Sortes esse homo, ut Sortes est, sed quoddam singulare indistincte. Unde et numquam cognosceretur deitatem esse substantiam primam etc., nisi haberetur aliquis conceptus distinctus de deitate, quamvis quidditativus simpliciter, non esset : tum quia ad hoc ut aliquid intelligatur, necesse est ut praesens fiat intellectui objective ; ad hoc autem ponit S. Thomas necessarium esse conceptum, et ideo si debet intelligi singulare in sua singularitate, oportet ut formetur de ipso conceptus aliquis proprius ; aut scilicet omnino distinctus ab alio conceptu, aut qui virtualiter ipsum proprium contineat, expresse scilicet singulare, in sua singularitate repraesentans.

Nec obstat, quod, secundum S. Thomam, *repugnat intellectui nostro habere similitudinem materialis individui, quia aliter non abstraheret ab hic et nunc.* Dicitur enim, quod *repugnat* intellectui habere *similitudinem individui*, quae sit species intelligibilis *a re causata* ; quia intellectus accipit species ex motione ipsarum rerum, et per abstractionem a materialibus conditionibus : et ideo etiam in intelligendo ea quae per species directe cognoscuntur abstrahit ab hic et nunc, eo quod ipsa species universaliter repraesentet. *Non* autem *repugnat* intellectui *similitudinem* habere *singularis*, quae sit conceptus *ab ipso intellectu formatus,* dum cognoscendo speciem intelligibilem, ex ipsa cognita, format in se conceptum phantasmatis et singularis a quibus ipsa species est aliquo modo causata. Nec

oportet ut abstrahat ab hic et nunc intellectus quantum ad ea quae cognoscit reflexe, licet in se immaterialis sit; quia ille conceptus immaterialis existens, et non determinatus ad hic et nunc in essendo, materiales conditiones immaterialiter repraesentat, sicut et species intellectus angelici,

Non obstat etiam quod inquit S. Thomas in *quaest., de anima a. 20, ad 1, secundo loco objectorum,* scilicet quod ista reflexio non perficitur nisi ex adjunctione virtutis imaginativae: hoc enim non arguit, singulare non cognosci proprio conceptu, sed, quod sicut in cognitione directa requiritur opus imaginationis constituentis phantasma in actu, ita etiam in cognitione reflexa, qua cognoscitur singulare, propter dependentiam et colligationem intellectus in intelligendo ad vires sensitivas.

Ad quartum dubium, dicitur, quod ista *conversio intellectus ad phantasmata,* non est cognitio phantasmatis, quasi intellectus ad hoc ut videat objectum suum necesse sit ut videat naturam universalem in phantasmate, et re particulari visa ab ipso, sicut res in viso speculo videntur; sed hanc conversionem *ego sic intelligo,* ut oporteat intellectum in intelligendo ipsam naturam universalem, uniri per quandam continuationem ad imaginationem; ut scilicet naturam universalem intelligere non possit, nisi et ipsa imaginatione constituente phantasmata in actu, ex imperio ipsius intellectus, ut inquit S. Thomas inferius, (*lib. 2, c 73*). Et quod hunc sensum habeat S. Thomas patet ex ejus processu ibidem. Nam, volens probare quod necesse est intellectum converti ad phantasmata, probat, quod ad hoc ut intellectus per scientiam jam acquisitam intelligat, requiritur actus imaginationis et caeterarum virtutum intellectivarum. Et inferius probat idem, quod non cognoscitur natura universalis perfecte, nisi cognoscatur ut in particulari existens; particulare autem cognoscimus per sensum et imaginationem; ex quibus relinquitur quod *intellectum converti ad phantasmata nihil aliud est, quam movere imaginationem ad formationem phantasmatis.*

Sed, adhuc remanet **dubium:** Ex eo enim quod imaginatio phantasma formet, et singulare cognoscat, non videtur sequi quod intellectus cognoscat naturam ut in particulari existentem, cum intellectus, ex ista expositione, non apprehendat ipsum singulare, sed imaginatio.

Respondetur, quod sicut sensus exterior, accidentia existentia in substantia, ut existentia in substantia videt, et tamen ipsam substantiam non videt, sed intellectus est qui substantiam videt aut etiam cogitativa, si ipsa substantia ut particularis est consideretur; ita e contrario non inconvenit, intellectum videre substantiam et naturam universalem, secundum quod est in singulari, et tamen ipsum non videre singulare, sed imaginationem. Unde non dicitur videri in singulari, tanquam in re visa ab intellectu, sed

quia videtur secundum modum quo est in singulari, per modum formae universalis, dum ipsum singulare imaginatio videt.

Cum autem *instatur* quod *non potest videri aliquid in speculo nisi et speculum videatur.*

Dicitur *primo,* quod utique et singulare videtur ab homine considerante naturam ut existentem in singulari, non quidem per intellectum, sed per imaginationem.

Dicitur *secundo,* quod similitudo de speculo non valet, quia ideo res videntur in speculo, quia in visu recipitur species speculi, per quam et speculum et res in speculo videtur, et ideo oportet ut utrumque videatur; hic autem non videtur natura in particulari per speciem singularis existentem in intellectu, sed per speciem quae est dumtaxat similitudo naturae universalis; sicut et accidentia naturae singularis videntur in substantia, non visa substantia nisi per accidens, quia species quae est in visu, est similitudo accidentium tantum, non autem substantiae: unde potest etiam concedi, quod intellectus tunc intelligit singulare per accidens, quia scilicet intelligit aliquid conjunctum singulari, sicut et visus per accidens videt substantiam, inquantum ipsa conjungitur per se visibili.

Nono prob. Sequeretur Deum esse insipientissimum, iuxta rationem Philosophi (*de anim. 1, text. comm. 60*) contra Empedoclem, ut superius est allegatum (*c. 50.*) si singularia non cognosceret, quae etiam homines cognoscunt.

Probatur etiam *auctoritate Scripturae*: *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus (Hebr. IV. 13).* Et error contrarius excluditur: *Non dicas : Deo abscondar, et ex summo quis mei memorabitur (Eccli. XVI, 16)?*

Ex praedictis patet *solutio ad rationem in oppositum* (*cap. 63, arg. prim.*) cum enim dicitur, quod *per virtutem immaterialem non potest cognosci singulare materiale,* cum omnis cognitio fiat per assimilationem: — *Negatur* assumptum: et *ad probationem* dicitur: quod licet id quo intellectus divinus intelligit, sit immateriale, est tamen similitudo materiae et formae: intellige de similitudine repraesentativa quae requiritur ad cognitionem, non autem de similitudine quae dicit convenientiam in natura. Aut si intelligamus de similitudine conveniente in natura, quia etiam aliquo modo, inter Deum et creaturam est similitudo, ut dictum est, intelligendum est, juxta ea quae dicuntur *1, p. q. 57, a. 2, ad 2,* non de convenientia in genere vel in specie, sed secundum quandam analogiam; sicut superius habet similitudinem cum inferiori, sicut sol cum igne.

CAPUT LXVI.

QUOD DEUS COGNOSCIT EA QUAE NON SUNT.

Secunda conclusio est: **Deus cognoscit etiam ea quae non sunt.**

Circa quam, *tria* facit. *Primo*, ipsam probat. *Secundo*, declarat. *Tertio*, errorem quendam removet.

Quantum ad primum: **Probatur** ergo **primo**: — Scibile potest esse absque eo quod sit scientia nostra de ipso. Ergo et scientia Dei de aliquo potest esse, absque eo quod ipsa res sit. — *Antecedens* patet, per exemplum Philosophi (Praedic. cap. *Ad aliquid.*) de quadratura circuli. — *Consequentia* vero probatur: quia ut ex supradictis (*c. 61*) patet, eadem est comparatio scientiae divinae ad res scitas, quae scibilium ad scientiam nostram.

Adverte, fundamentum hujus rationis esse, quod scibile est prius scientia nostra naturaliter, tamquam ejus causa, scientia autem divina est prior omni scibili: remoto autem priori, removetur quidem posterius, sed non e converso (1). Immo prius potest esse absque posteriori, nisi posterius sequatur ad prius per naturalem sequelam, et ideo scibile potest esse non existente scientia nostra, et scientia divina non existente scibili.

Secundo prob. Scientia Dei est sicut scientia artificis, cum sit causa rerum. Sed artifex ea quae nondum sunt artificiata cognoscit, cum forma artis ex scientia artificis effluat in exteriorem materiam. Ergo etc.

Adverte, quod ratio haec differt a praecedenti quia ibi arguebatur ex comparatione scibilis et scientiae divinae, hic autem ex conditione divinae scientiae absolute. – Adverte etiam quod similitudo scientiae divinae ad artem, attendenda est quantum ad aliquid, non autem quantum ad omnia. Est enim similitudo quantum ad causalitatem, quia utraque est causa scibilis; sed est dissimilitudo, quia scientia artificis praesupponit materiam in quam agat, ut alibi dicit S. Thomas, et formam tantum producit in materia, scientia autem divina est causa et materiae et formae.

Tertio prob. Deus totaliter virtutem et perfectionem essentiae

(1) Hoc habet rationem in eo quod superiori capite posuit S. Thomas: « quod divinus intellectus ex rebus cognitionem non sumit, sicut noster, sed magis per suam cognitionem, est causa rerum et mensura ipsarum »; ut *lib. 2, c. 24*, fusius ostendit S. Doctor.

suae cognoscit, sed essentia sua est repraesentativa non tantum entium, sed etiam non entium. Ergo cognoscit non tantum entia, sed etiam non entia. – *Consequentia* vero cum *majori* patet. *Minor* vero probatur : quia essentia divina est similitudo eorum quae ab ipsa procedunt, scilicet aut actu aut virtute : tota autem universitas rerum aliarum, scilicet existentium, divinam virtutem et perfectionem non adaequant, cum quaelibet res alia habeat esse et perfectionem limitatam, essentia autem divina sit infinitae perfectionis. Ergo est repraesentativa multo plurium quam sint ea quae sunt in actu.

Adverte, quod ex hoc quod quaelibet res alia a divina essentia, habet esse limitatum, quia ex habentibus esse et perfectionem finitam, non resultat perfectio infinita, nisi fortassis illa essent secundum speciem infinita, sicut ex finitis quantitatibus non resultat quantitas infinita; et per consequens habetur quod universitas entium, non potest perfectionem divinam infinitam adaequare.

Quarto prob. Intellectus divinus cognoscit ad modum cognoscentis *quod quid est*, non solum diffinitiones, sed etiam enunciationes ut ex supradictis (*c. 59*) patet. Ergo etiam eorum quae non sunt potest notitiam habere. — Patet *consequentia* : quia intellectus ea cognitione qua cognoscit *quod quid est*, potest notitiam habere eorum etiam quae non sunt.

Sed occurrit **dubium**. Nam cognitio *an est*, praesupponitur cognitioni *quid est*. Ergo cognitio *quid est* non potest esse non entium.

Dicitur primo, negando *consequentiam* : Licet enim *quod quid est*, praesupponat quaestionem *an est* quoad nos, potest tamen cognitio *quid est*, esse non entium actu, quia intellectus in cognoscendo *quod quid est*, abstrahit ab actuali existentia, et ideo sive res sit actu, sive non sit, nihilominus intellectus apprehendit *quod quid est* ejus. Quare cum dicitur : cognitio *an est*, praecedit cognitionem *quid est* non est sensus quod oporteat rem esse actu, et cognosci prius necesse sit ipsam esse actu, quam cognoscatur quod sit, sed quod oportet ipsam naturam entis habere, et sibi esse convenire suo modo ; scilicet aut certis temporibus, aut in virtute suae causae, aut aliquo alio modo : hoc autem potest convenire rei non existenti pro aliquo tempore in natura. Unde nos de rosa non existente in actu, quod quid est intelligimus; supponimus tamen ipsam naturam quandam entis habere, et esse suo modo in natura. Deus tamen ea quae nondum habent esse in natura, sed tamen possent esse, cognoscit quidditative, et cognoscit illa esse entia, et habere esse in virtute ipsius Dei, licet non in seipsis.

Dicitur secundo, secundum doctrinam S. Thomae *de verit. q. 2, a. 8*, quod aliter loquendum est de scientia Dei et aliter de scientia nostra. Nam *scientia Dei est causa rerum*, scientia autem nostra causatur a rebus : ideo scientia Dei potest praecedere res scitas, et sic cognitio *quid est*, potest apud ipsum esse de re quae nunquam

habuit esse, cum causa possit suum effectum praecedere: ut patet in arte quae esse artificiati praecedit. Scientia autem nostra non potest esse nisi res praeexistant a quibus causatur: quia posterius non potest esse remoto priori: idcirco cognitio *quid est*, non potest acquiri a nobis, nisi res prius habeat esse, et prius via sensuum cognoscatur esse, licet ipsa cognitio *quid est*, cum habetur, abstrahatur ab esse.

Illa ergo propositio: Cognitio *an est*, praecedit cognitionem *quid est*, habet veritatem tantum in acquisitione scientiae nostrae, dum prius per sensus cognoscimus rem esse, sive rem sub actuali existentia, quam causetur in intellectu cognitio *quid est*: non habet autem veritatem in scientia Dei, quae non causatur a rebus.

Ad hunc sensum intelligitur quod dicitur, I. Poster *De subiecto oportet praecognoscere quia est*: Nam in inventione scientiae, necesse est nos prius per sensus cognoscere rem esse, antequam aliqua passio de ipsa cognoscatur: quia ab illa cognitione qua res sub actuali existentia cognoscitur, tota scientia originatur, et ideo de re quae nunquam fuit, non possumus scientiam per inventionem acquirere.

Quinto prob. Deus de rebus cognitionem habet per causam, dum se cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit. Ergo etc. — Probatur *consequentia*; quia effectus aliquis in sua causa cognosci potest antequam sit, sicut eclypsis futura ab astrologo, ex consideratione coelestium motuum.

Adverte, quod hoc loco non investigatur modus cognitionis non entium, sed absolute eorum cognitio. Ideo praecedentes rationes absolute probant, Deum non entia cognoscere, sive illa in seipsis videat, sive in causa, ratio autem quae sequitur, probat quod ea videt et cognoscit etiam ut in seipsis sunt.

Sexto prob. Intelligere Dei mensuratur aeternitate. Ergo ad omnia quae secundum temporis cursum nondum sunt, se extendit. — Patet *antecedens*: quia successionem intelligere Dei non habet, sicut nec esse ejus; sed est totum simul et semper manens, ut dictum est supra (*c. 15*), hoc autem de ratione aeternitatis est. — *Consequentia* vero probatur; quia aeternitas cuilibet tempori vel instanti temporis praesentialiter adest, cum comparetur ad totum temporis decursum, sicut indivisibile ad continuum; non quidem sicut indivisibile quod est terminus continui, cum omnino aeternitas extra tempus sit, sed sicut illud quod est extra continuum, cuilibet tamen parti continui, aut puncto in continuo signato coexistit, sicut centrum circuli se habet ad circumferentiam. Ergo quidquid in quacumque parte temporis est, coexistit aeterno, quasi ei praesens: et cum aeternum successionem non habeat, sequitur quod omnia toti aeternitati sint praesentia. Ergo divinus intellectus in tota sua aeternitate intuetur quasi praesens, quidquid per totum decursum temporis agitur.

« *Quomodo futura, sint Deo praesentia in aeternitate, et aeternitati praesentialiter coexistant* ».

In hac ratione, **duo** sunt quae difficultatem faciunt.

Primum, est fundamentum rationis. Si enim quidquid agitur in toto decursu temporis, est praesens aeternitati, ergo nunc est verum dicere quod, Antichristus est, quia nihil est actu praesens alicui nisi dum est: Ergo non erit futurum: et eadem ratione nihil erit futurum, sed omnia erunt praesentia.

Item, ideo angeli, secundum doctrinam S. Thomae, *1, p.q. 57, a. 3, ad 3*, non cognoscunt singularia quando non sunt, quia species quae sunt in mente angeli non sunt actu similitudines ipsorum, nisi qnando sunt: quia licet ipsae species quantum est ex se, aequaliter se habeant ad praesentia, praeterita, et futura, non tamen ista aequaliter se habent ad species; praesentia enim naturam habent per quam illi assimilentur: futura autem nondum habent naturam per quam illi assimilentur. Similiter ergo dicetur, quod licet aeternitas, quantum est ex se, aequaliter se habeat ad praesentia, praeterita et futura, non tamen ista aequaliter se habent ad aeternitatem; quia illa quae non sunt, non habent naturam per quam coexistant aeternitati. Ergo non entia aeternitati non coexistunt.

Secundum dubium est circa probationem *consequentiae*: non enim videtur sequi: aeternitas cuilibet parti temporis adest, ergo intelligere quod mensuratur aeternitate, fertur ad omnia quae pro quacumque temporis differentia sunt. Non enim valet: instans praesens mensurat visionem meam, ergo ego video omnia visibilia quae huic instanti sunt praesentia. Neque etiam ex parte intellectus valet: omnia intelligibilia nunc sunt praesentia instanti mensuranti meam intellectionem, ergo ego intelligo omnia intelligibilia.

Pro solutione primi dubii *attendendum*: quod cum *dupliciter* possit intelligi *non entia esse praesentia Deo in aeternitate*; scilicet *secundum realem coexistentiam* ipsorum ad Deum, et *secundum esse cognitum et objectivum* tantum; quidam Thomistarum tenent, non entia esse praesentia Deo in aeternitate in esse obiectivo, quia videlicet ab aeterno cognoscuntur a Deo: non autem secundum realem coexistentiam esse rerum ad esse divinum.

Mihi autem videtur, quod et plerique Thomistae tenent, esse de mente S. Thomae quod *utroque modo*, omnia tam praeterita, et futura, quam praesentia, sunt Deo in aeternitate praesentia, ita quod et illi realiter coexistunt in aeternitate, et aeternaliter ab ipso cognoscuntur. Moveor autem, quia ubicunque S. Thomas, de hac materia loquitur, pro ratione quare Deus cognoscat futura contigentia certitudinaliter, assignat hoc: quia omnia sunt Deo et aeternitati praesentia, et quod aeternitas cuilibet tempori, vel instanti temporis adest. Ut patet in hoc capite, et *1, p. q. 14, a. 9, et 13*, et *de verit., q. 2, a. 12,* item *1, sent., dist. 38, a. 5.* Esset autem pe-

titio principii si intelligeret quod omnia sunt praesentia Deo intuitive, non autem secundum realem coexistentiam; quia assumeret quod haberet probare: quod, cum non sit tanto viro et in re tanta attribuendum, dicendum est quod ipse volebat arguere, Deum intelligere omnia futura contingentia, quia intelligere divinum se extendit ad omnia quae sunt praesentia suae mensurae, et illi coexistunt: mensura autem divinae intellectionis est aeternitas, cui non solum nobis praesentia, sed etiam nobis futura realiter coexistunt.

Sequendo itaque hanc partem, quae profecto difficultatem maximam videtur pati, propter assuefactionem nostram ad res temporales, ad ejus evidentiam:

Considerandum primo, ex doctrina S. Thomae *1, sent. dist. 19, q. 2, a. 1*, et *1, p. q, 10, a. 1*, quod aeternitas et tempus licet in hoc conveniant, quod ambo accipiuntur tanquam mensurae durationis rei, differunt tamen, quia *tempus est mensura rei successivae et divisibilis*, scilicet motus; *aeternitas* autem *est mensura esse indivisibilis, et secundum se totum simul existentis* ac omnino invariabilis, quod est esse divinum. Ex hac autem differentia, et alia differentia provenit; quia enim motus qui mensuratur tempore, dividitur in partes successivas, quarum una recedente, alia succedit, et una existente, altera expectatur, oportet ut tempus ipsum dividatur in consimiles partes: in tales scilicet, quod aliqua sit praeterita et aliqua futura: oportet enim propriam mensuram, esse proportionatam mensurato. Aeternitas vero, quia mensurat esse indivisibile, totum simul existens, non dividitur in plures partes, quarum una sit praeterita et altera futura, sed tota simul existit, et se habet sicut quoddam nunc, et sicut duratio indivisibilis semper stans, et semper praesens, nullamque suscipiens variationem. Propter quod bene diffinitur a Boëtio 5, *libr. de consol. phil.*, quod est: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.*

Considerandum secundo; Quod sicut esse divinum ad omne esse creatum comparatur sicut commune ad proprium, communitate scilicet perfectionis et causalitatis, propter quod dicuntur omnia esse in Deo sicut in sua causa, et suo exemplari: ita aeternitas, in ratione mensurae comparatur, ad quodcunque tempus mensurans esse rei temporalis, sicut mensura communis ad propriam mensuram, ita quod in ipsa, omnes temporis differentias continentur, sicut propria et particularis mensura, continetur in mensura communi et excedente. Propter quod, inquit S. Thomas, quod aeternitas comcomprehendit omne tempus, et quia quod continetur a mensura particulari, continetur etiam a mensura illius contentiva, sicut quod continetur a vase, continetur etiam a coelo; oportet ut omne quod sub aliqua temporis differentia continetur, sive sit tempus praeteritum, sive praesens, sive futurum, etiam sub aeternitate contineatur, ut sicut dicitur esse in tempore aliquo sicut in mensura propria, et adaequata, ita dicatur esse in aeternitate, sicut in mensura inadae-

quata et excedente. Sicut omnia quae sunt in propris locis dicuntur esse in aëre, aut in coelo sicut in loco omnibus communi: et sic dicimus quod omnia, quae sub quacunque temporis differentia continentur, tam videlicet praeterita et futura, quam praesentia, sunt in aeternitate. Et quia aeternitas non habet partes, ut possit dici una res sub una parte aeternitatis esse, et alia res sub alia parte, sed est tota simul existens, ideo convenientissime dicitur quod omnia continentur, et sunt in tota aeternitate.

Considerandum tertio, ex Aristotele *4*, *physic*, *text. comm. 114*, quod aliter dicuntur duae res quae habent rationem mensurati coexistere, et aliter duae durationes duo enim mensurata, secundum durationem sui esse dicuntur coexistere, quia eorum existentiae in eadem mensura durationis praesenti continentur : sicut duo homines in eadem die habentes esse, aut in eodem instanti temporis, dicuntur coexistere: duae autem mensurae (proprie loquendo) coexistere dicuntur quia una in altera continetur, sicut dies simul est cum mense, quia continetur a mense. Cum ergo dicitur temporale coexistere aeterno, sensus est, quod esse rei temporalis, et esse rei aeternae una mensura durationis praesenti mensurantur, quod cum non possit verificari de tempore, quod est propria mensura rei temporalis, quia aeternum nulla temporis differentia mensuratur, sed est supra omne tempus, oportet ut intelligatur de aeternitate quae est mensura propria et adaequata esse aeterni, mensura vero excedens et inadaequata, esse rei temporalis. Et sic dicimus res creatas et temporales coexistere Deo, etiam quae nondum sunt in tempore praesenti, inquantum et esse Dei et esse rerum temporalium hac mensura praesenti et non divisa in praeteritum et futurum mensuratur, unum sicut mensura adaequata, alterum sicut mensura excedente.

Cum ergo inquit S. Thomas, quod res coexistunt Deo, etiam quae non sunt in tempore nobis praesenti, sed sunt praeterita aut futura nobis, intelligitur quod esse utriusque mensuratur una mensura praesenti, quae est aeternitas, non autem quod esse utriusque tempore nobis praenti mensuretur, ut videntur intelligere qui hanc S. Thomae positionem impugnant. Similiter, cum dicitur quod aeternitas adest cuilibet tempori, non est sensus quod in tempore nobis praesenti, sint et aeternitas, et omne tempus, hoc enim contradictionem implicaret, sed quod omne tempus continetur in aeternitate quae est mensura semper praesens, sicut propria et particularis mensura, in mensura communi et excedente continetur.

Sed tamen *advertendum*, quod difficultatem in hac re nobis affert, quia cum cognitio nostra sit a rebus temporalibus originata, verba imposita a nobis ad aliquid significandum, rem scilicet aut actionem, aliquam differentiam temporis consignificant ; et ideo cum dicimus, hoc coexistit Deo, videtur consignificari existentiam hujus cum Deo, esse in tempore nobis praesenti, quod quidem sic intel-

ligendo, non potest de re non coexistente verificari: sed si significationem verbi praesentis temporis abstrahamus a consignificatione hujus durationis praesentis quae est tempus, sed tantum consignificemus aliquam mensuram durationis praesentem non descendendo ad hanc vel illam, tolletur difficultas et impossibilitas. Si enim cum dico: Antichristus coexistit Deo: nihil aliud intelligatur quam quod et esse Dei et esse Antichristi sunt in una mensura durationis, quae non est praeterita, aut futura, sed praesens, patet ex dictis quod est verissima, quia sunt in aeternitate, quae est mensura praesens. Sed si cum hoc intelligeretur, quod talis mensura praesens, sit tempus nobis praesens, esset falsa, sicut cum dicitur, quod Sortes est animal, si nihil aliud intelligatur quam quod est substantia animata sensibilis, verum dicitur: si autem intelligatur quod est talis substantia sensibilis, quae est brutum, dicitur falsum.

Ex hoc patet, quod cum dicitur non existentia in tempore nobis praesenti, sive futura, aut praeterita, coexistunt Deo, ad sensum verum quem intendit S. Thomas, non oportet intelligere quod sint simul cum Deo in *nunc* aeternitatis, licet hoc sit verum, sed sufficit intelligere quod simul sunt in aliqua mensura durationis, quae est praesens, quaecunque sit illa: descendendo autem ad particulares mensuras, est verum de hac mensura quae est aeternitas, in qua omnia esse habent. Sicut cum dicitur: Sortes est animal; non oportet ad veritatem propositionis intelligere, quod sit hoc animal, quod est homo, quamvis non sit aliud animal quam homo. Quando autem dicitur, quod omnia coexistunt Deo in tota aeternitate, descenditur ad particularem mensuram, quae est aeternitas, et est sensus: quod esse omnium et esse Dei, sunt in hac praesenti mensura durationis, quae est aeternitas non habens partes, sed tota simul existens: et est simile, sicut si diceretur de Sorte, quod est hoc animal, quod est homo.

Si autem quaeratur: *Utrum secundum positionem S. Thomae, nunc Adam coexistat Deo, et similiter de Antichristo.*

Respondetur: quod ly *nunc*, potest importare tempus *ex parte propositionis significantis,* tanquam videlicet, mensuram veritatis ipsius, et potest importare tempus *ex parte rei significatae,* tanquam ipsius esse mensurans. *Primo modo* sensus est, quod in isto *nunc,* haec propositio est vera: Adam coexistit Deo; et tunc dicitur quod est verum, quia Adam et tempus, in quo erat verum dicere, Adam est, convenit cum Deo in mensura praesenti quae est aeternitas, ut jam diximus. *Secundo modo,* sensus est, quod esse Dei et Adam sunt in hoc instanti temporis; et tunc dicitur quod est falsum. Et similiter dicitur de istis propositionibus: Semper omnia coexistunt Deo; Omnia aeternaliter coexistunt Deo; et Omnia sunt praesentia Deo; et de similibus.

Sic ergo intellecta positione S. Thomae, nullam patitur calumniam, immo necesse est sic tenere, quod manifeste ostendi

potest hac ratione. — Quaero enim: *aut* verum est nunc ad sensum dictum, ut scilicet ad aeternitatem sit relatio quod Adam coexistit Deo, et Antichristus; *aut* non est verum quod coexistat, sed tantum quod Adam coexistit, et quod Antichristus coexistet. Si detur *primum*, habetur propositum; si *secundum* detur, ergo in aeternitate est praeteritum et futurum · nihil enim dicitur praeteritum aut futurum in ordine ad aliquam suam durationem, nisi illa duratio habeat in se praeteritum et futurum, ut in tempore patet: sed hoc rationi aeternitatis repugnat: ergo etc.

Ad primam rationem in oppositum, quae sumitur ex Scoto in I, Sent., *dist.*, *39*, patet solutio ex dictis. Conceditur enim quod sicut Antichristus est praesens aeternitati, quia scilicet aeternitate mensuratur, tanquam mensura inadaequata, quae est mensura praesens, ita verum est dicere quod Antichristus *est*, id est, mensuratur aliqua praesenti mensura, scilicet aeternitate, pro tempore in quo verum est dicere quod Antichristus est. Sicut autem non est verum quod sit in tempore nobis praesenti, ita non est verum quod sit praesens Deo in tempore nobis praesenti, tanquam praesentialitas ejus ad Deum, tempore praesenti mensuretur.

Ad eundem etiam sensum conceditur, quod *omnia sunt praesentia et nihil est futurum*, scilicet secundum quod Deo et aeternitati comparantur, licet secundum quod comparantur tempori, non omnia sint praesentia, sed aliqua sint praeterita et aliqua sint futura.

Utrum autem debeat simpliciter et absolute concedi: *Antichristus est, et quod omnia sunt praesentia et nihil est futurum*:

Dicitur, quod *non*: quia cum esse et praesens esse, absolute sumptum, secundum consuetam significationem importet esse in tempore praesenti, et nihil ponatur in illa propositione, per quod possit determinari ad aeternitatem, denotaretur et Antichristum et omnia esse in tempore praesenti. Cum autem dicitur quod *omnia sunt praesentia Deo*, aut quod *omnia coexistunt Deo*, quia ratione illius termini, *Deo*, potest intelligi praesentialitas et coexistentia esse in aliqua mensura communi Deo et creaturae, quae est aeternitas, ideo potest absolute concedi utrumque.

Ex quo patet *defectus rationis Scoti*, loco praeallegato, cum deducit quod si aliquid futurum est in actu respectu Dei, simpliciter est in actu, et impossibile est ipsum postea poni in actu, quia quod dicitur tale respectu causae primae, simpliciter potest dici tale. Patet enim quod illud non sequitur, scilicet, si aliquid futurum, est in actu respectu Dei, quod sit in actu simpliciter, et absolute loquendo. — Assumptum autem ad probationem illius non habet veritatem, quando pro diversis mensuris intelligitur quod dicitur de re cum respectu ad primam causam, et quod dicitur de re simpliciter, ut est in proposito. Nam cum dicitur, hoc futurum

nobis, est in actu respectu Dei, verificatur pro mensura praesenti quae est aeternitas. Quum autem absolute dicitur, hoc est in actu; intelligitur pro praesenti mensura quae est tempus: ideo primum est verum, secundum est falsum, et propterea nihil prohibet quin futurum nobis, possit poni in actu.

Patet etiam, ex eodem fundamento, *solutio ad aliam rationem Scoti,* cum ait, quod si sessio mea est praesens aeternitati in esse existentiae, ipsa nunc est producta in illo esse; quia nihil aliud a Deo habet esse in temporis fluxu, nisi sit productum a Deo secundum illud esse. — Patet enim illud non sequi; quia non dicitur quod sessio mea sit praesens Deo in hoc praesenti tempore, sed in aliqua mensura praesenti quae est aeternitas; dicitur autem esse nunc producta absolute, quando habet esse in tempore praesenti locutionem mensurante.

Patet etiam, ex dictis, *solutio rationis alterius* qua arguitur: quod tunc non esse rei, non praecedet esse, sed simul erunt, et sic contradictoria erunt simul vera. — Dicitur enim, quod absolute non est dicendum, non esse rei est simul cum esse ipsius, quia hoc referretur ad tempus praesens, et sic implicaretur contradictio; sed bene verum est, quod sunt simul in comparatione ad Deum, et in aeternitate quae simul absque successione attingit esse et non esse rei.

De contradictoriis autem propositionibus, nunquam concedendum est, quod sint simul verae, etiam ad Deum et aeternitatem, res comparando. Semper enim altera propositio est falsa. Cum enim dicitur; Antichristus est praesens Deo, Antichristus non est praesens Deo; negativa est falsa. Similiter, cum dicitur: Antichristus non est in aeternitate; falsa est proposito negative sumpta, falsum enim est quod non sit praesens Deo, et quod non habeat esse in aeternitate. Sed si illa propositio acciperetur in sensu affirmativo, ut esset sensus: Antichristus non est; id est, habet non esse in aeternitate, ita quod praedicatum esset negativum sive infinitum, propositio autem affirmativa; tunc utraque esset vera. Antichristus enim in aeternitate et habet esse, et habet non esse, inquantum aeternitas simul attingit, et ejus esse et ejus non esse: sed tunc constat, quod non sunt contradictoriae propositiones, cum utraque affirmative sumatur.

Si autem dicatur, quod *ab affirmativa de praedicato infinito, aut negato, valet ad negativam de praedicato finito, aut affirmato;* valet enim: Est injustus, ergo non est justus; et per consequens etiam valet: Habet non esse, ergo non habet esse; et sic, si affirmativa est vera, etiam negativa est vera.

Dicitur, quod illa regula tenet ubi propositio aliqua mensuram temporis importat, quia enim in uno tempore non possunt esse simul opposita praedicata, et esse ac non esse ejusdem rei: ideo cum alicui pro uno tempore attribuitur praedicatum infinitum, sive

non essè, oportet ut pro eodem tempore ab eo excludatur praedicatum finitum, et esse illi oppositum. Non autem tenet regula illa, ubi propositio importet mensuram quae est aeternitas; quia, ut dictum est, aeternitas tota simul existens, simul utrumque oppositorum, et esse, et non esse rei mensurat, tanquam mensura communis, et inadaequata, ut possit dici, quod in aeternitate res habet esse et non esse.

Pro responsione ad confirmationem, sciendum ex doctrina S. Thomae in locis praeallegatis quod licet *aevum* quo esse angelorum mensuratur, sit totum simul, et nullam habeat partium diversitatem, sicut neque aeternitas, tamen aliquam successionem et divisionem patitur adjungi sibi in eo quod aevò mensuratur; quod sane est ab aeternitate alienum, quae nullam alterationem et successionem in re aeterna compatitur. Unde licet esse rei *aeviternae* sit totum simul, operatio tamen angeli, qua res aliquas a se intelligit, non est tota simul, sed uni intellectioni succedit alia ; et ideo intellectio angeli non mensuratur aevo, quod non habet successionem, sed tempore discreto, quod successionem habet sicut et ipsa operatio. Unde plures intellectiones tempore discreto mensurantur, unica autem intellectiò mensuratur instanti temporis discreti. Sicut autem est de intellectione, ita est de repraesentatione speciei per quam fit intellectio: quod scilicet, ejus repraesentatio non est tota simul, sed successiva, secundum quod res successive capiunt esse. Et ideo non est eadem ratio de similitudine intellectus angelici et de aeternitate, quia videlicet, in aeternitate nulla est successio, in repraesentatione autem speciei angelicae potest esse successio.

Ex hoc sequitur *rationem Scoti*, ubi supra, *nihil* contra nos *concludere.* Ait enim, quod cum aevum toti tempori secundum nos coexistat, per eandem rationem sequatur angelum qui aevo mensuratur, omnia futura cognoscere. — Dicitur enim, quod repraesentatio per speciem angelicam, non mensuratur aevo, sed tempore discreto, et ideo non est tota simul; ideo non oportet ut omnia simul cognoscat quae futura sunt, quamvis etiam si mensuraretur aevo, non oporteret ob hoc, ut futura angelus cognosceret, sicut de Deo arguimus, quia intelligere angeli non mensuratur aeternitate sicut intelligere divinum, sed tempore discreto, sive instanti temporis discreti, ut ostendetur inferius,

Ad secundum dubium *respondetur*: quod supponit ratio ista ex praecdentibus, Deum omnia cognoscere quae actu praesentia sunt sibi secundum esse, et quae sub eadem duratione cadunt cum sua intellectione, eo quod essentia sua una existens, sit similitudo omnium entium. Sed quia aliqui volebant non entium cognitionem a Deo removere, eo quod scientia sit tantum entium; ostendit quod hoc non habet removere cognitionem non entium a Deo, quia licet non entia in hoc tempore non sint actu, sunt tamen aeternitati (quae est mensura divinae intellectionis) praesentia, pro tempore pro

quo erunt: nos autem uno actu videndi aut intelligendi non cognoscimus omnia, quae nobis realiter praesentia sunt per coexistentiam, sed ea tantum quae sunt nobis praesentia in esse objectivo; ideo non est simile.

Potest etiam dici, quod *differentia* est *inter cognitionem nostram et cognitionem divinam,* quia non omnis cognitio possibilis nobis inesse, est tota simul, sed habet successionem, dum nunc unum, nunc aliud cognoscimus; cognitio autem omnis possibilis Deo inesse, est in ipso simul: cum intellectus divinus non sit in potentia, quia tota latitudo suae cognitionis mensuratur aeternitate, quae successionem non habet, sed est tota simul. — Propter hoc, **bene arguitur** sic: Tantum se extendit cognitio divina, quantum sua duratio quae est aeternitas, quia tota latitudo cognitionis divinae mensuratur aeternitate, tanquam mensura adaequata: sed aeternitas comprehendit omne tempus, et consequenter omne quod est in quocunque tempore: ergo et intellectio divina se extendit ad omne tempus, et ad esse rerum in quocunque tempore: et sic procedit ratio S. Thomae.

Non valeret autem argumentum de cognitione nostra, quia major esset falsa. Scilicet, tantum se extendit nostra cognitio quam nunc habemus, quantum se extendit mensura ipsius, quae est tempus praesens; quia tota latitudo cognitionis nobis possibilis inesse, non mensuratur hoc tempore praesenti demonstrato, tanquam mensura adaequata, cum in nostra cognitione sit successio diversarum cognitionum, secundum diversa tempora. Non est ergo similis ratio de intelligere divino et de intelligere nostro. Esset autem simile si tempus praesens in quo est hoc intelligere nostrum, esset mensura adaequata omnis cognitionis nobis possibilis in ipso tempore; ita quod tota latitudo hujus cognitionis mensuraretur hoc tempore; cum enim hoc tempore possimus omnia quae nobiscum coexistunt cognoscere, divisim loquendo, et quantum est ex parte intellectus, sequeretur quod ipso intelligere, omnia nobiscum existentia intelligeremus; et si poneremus ipsum tempus nunc praesens, coexistere simul tempori praeterito, et tempori futuro, ac per hoc mensurare omnem cognitionem possibilem in nobis esse in tempore praeterito et in tempore futuro, tunc per praesens intelligere cognosceremus et praeterita et praesentia; quia autem hoc non est, ideo non est simile.

Quantum ad secundum. **Duo** notantur ad probatae conclusionis declarationem.

Primum est, quod ea quae nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, aliter cognoscuntur quam ea quae sunt praesentia, vel praeterita vel futura. Illa euim cognnscuntur non in seipsis sed ut existentia in divina potentia, et dicuntur cognosci *notitia simplicis intelligentiae*; ista vero

cognoscuntur ut existentia in potentia sua, in propriis causis, et in seipsis, et dicuntur cognosci *notitia visionis* (1).

Secundum est: quod omnium talium cognitionem habet Deus per essentiam suam, inquantum est repraesentabilis secundum multa, quae non sunt, nec erunt, nec fuerunt, quae ad primam cognitionem pertinent, quae est similitudo virtutis cujuslibet causae, et esse cuiuslibet rei quod habet in seipsa.

Ex quibus patet *responsio ad objectionem* (c. 65) quae erat: quod scientia erat tantum entium. — Dicitur enim, quod omnia cognita a Deo aliquo modo sunt, quia vel sunt in potentia Dei, vel in suis causis proximis, vel in seipsis.

Confirmatur conclusio auctoritate: *Domino enim Deo antequam crearentur, sunt agnita omnia; sic et post perfectum respicit omnia (Eccl. XXIII, 29)*. Et: *Priusquam te formarem in utero, novi te (Hierem, I, 5)*.

Advertendum, pro notitia distinctionis illius cognitionis divinae, in *notitiam simplicis intelligentiae* et *visionis*, quod non est ista

---

(1) Absonum foret quaerere vel intelligere penes veteres Theologiae sapientes, alterum divinae scientiae distinctionis membrum, quod primo in recentiorem scholam, adversus illam S. Thomae, invexit Ludovicus Molina; *scientiae* inquam, *mediae* qua Deus cognosceret futura conditionata libera, ante decretum suae voluntatis: et hoc ne dicam conceptis, sed nec aequipollentibus verbis invenies. Immo si animo candido, et absque contentionis praejudiciis loqui velimus, simpliciter fatendum est, distinctionem illam invertere atque fere destruere quod solemne fuit apud Majores de Dei scientia, prouti a nostra differt; quod nempe, quemadmodum in nobis res scientiam causant, et veritatem in intellectu; ita e converso in Deo, sicut ab ejus scientia, voluntate adjuncta, res omnes profluunt in esse; ita rerum omnium veritatis mensuram primam esse divinum intellectum, *in quo* exemplatur et *a quo* omnis creata veritas efficitur. — Principia haec in eorum universali profunditate adaequate comprehensa, per se sufficerent ad principium omne, *enervatae* dicam *theologiae*, de medio tollendum. — Et revera, in Molinistica hypothesi, Deus cognitionem haberet actus liberi, ante omne decretum suae voluntatis, media *exploratione* quadam, *conditionatae futuritionis*, seu futuri consensus qui creata voluntas una cum divino concursu praestitura sit; hoc autem dicit aliquid reale, aliquid verum, aliquid actuale cognoscibile in voluntate creata. Ergo est aliqua realitas, aliqua veritas et actualitas, quae subterfugit divinam causalitatem. Ergo est aliqua veritas independens ab intellectu divino, nec effecta et mensurata ab ipso.

Posito autem juxta rei veritatem, scientiae Thomisticae principio, quod divina essentia ut imitabilis ad extra est causa exemplaris omnium possibilium et existentium, et simul scientia et voluntate adiuncta, est causa efficiens universalissima, omnia fortiter et suaviter attingens et movens quae sunt, vel fuerunt, vel futura sunt, cum omnibus essendi modis et conditionibus; simplicissime sequitur, quod, vel Deus vult et decernit suam imitabilitatem, quoad aliquos effectus extra suas causas actu ponere,

distinctio accipienda ex parte divinae scientiae, quasi ipsa in se aliquam multiplicitatem habeat, cum dictum sit superius Deum omnia una simplici et indivisibili notitia cognoscere, sed ex parte objectorum quae per ipsam cognoscuntur. Quaedam enim sunt a Deo cognita quae pro nulla temporis differentia habent esse, et respectu horum illa notitia dicitur, *notitia simplicis intelligentiae*, quia terminatur ad rem et naturam producibilem, non conjunctam esse actualis existentiae extra ipsum Deum, sed simpliciter, ut in Deo esse habet. Quaedam autem habent aliquando esse, et respectu horum eadem indivisibilis notitia dicitur, *notitia visionis*, quia a nobis videntur res quando habent esse in seipsis : ita quod una est solum divina notitia in se, qua omnia Deus cognoscit, multiplicatur autem secundum rationem, et diversa sortitur vocabula secundum diversitatem objectorum ad quae terminatur.

Quantum ad tertium, Excludit errorem dicentium, Deum singularia tantum cognoscere, quia cognoscit in causis universalibus tantum,

---

et hoc, pro uniuscujusque natura, necessario, vel contingenter, vel libere, et tunc eos videt ut existentes, *scientia visionis:* vel eos neque decernit, neque vult, et tunc, tantum eorum possibilitatem et imitabilitatem videt scientia *simplicis intelligentiae.* Quid hoc simplicius et verius in Theologia excogitandum ?

Quae doctrina cum capitalis sit in schola S. Thomae, et veluti characteristica distinguens sapientem Thomistam, quia intime connexa cum altera de *praemotione physica, de praedifinitionibus* seu divinis decretis ad actus liberos, de gratia *ex se efficaci*, et *de praedestinatione* ad gloriam *ante praevisa merita ;* notare volumus Ferrariensis sententiam, esse substantialiter identicam illi quae habetur penes caeteros sapientissimos doctores qui in Schola S. Thomae floruerunt, post inter Thomistas et Molinistas, exortas contentiones. Nam Ferrariensis, si in complexu spectetur sua expositio, satis aperte docet quod Deus cognoscat alia a se, etiam quae non sunt, non modo, in propriis causis et in seipsis, *per* suam essentiam ut *per causam*, sed etiam ut *in causa*, et hoc *primario.* Assignat videlicet medium *per quod*, et *in quo ;* et revera *cap. 49* dixerat : « ad eas (res) ut in seipsis sunt, non terminatur (intellectus divinus) nisi secundario et *per* divinam essentiam, *in qua videntur* per ipsam repraesentatae : » et hoc praevio decreto et cum decreto actualiter determinante : quia ut explicat *cap. seq.* : « *Scientia visionis sequitur determinationem divinae voluntatis :* » et: « *determinationem divinae voluntatis sequitur determinatio omnium causarum :* » (*lib. 3, cap. 89*). Id est, ex mente ipsius non solum Deus res videt in seipsis, quia exemplariter et praesentialiter existentes in aeternitate, sed primario in sua essentia ut in causa determinante. Quae est doctrina S. Thomae docentis : « Deus effectus suos in seipso videt, sicut *in causa* » (*1. p. q. 14, a. 7).* Et « Deus non cognoscit per causam, quasi prius cognitam effectus incognitos, sed eos cognoscit *in causa* (Ibid. ad 2,). In doctrina S. Thomae cognoscere Deus *per* causam, idem est ac cognoscere *in causa,* quae est ipse.

sicut qui cognosceret eclypsim hanc, non prout est haec, sed ut provenit ex oppositione. Patet enim hoc falsum esse, cum dicamus quod singularia non tantum in suis causis cognoscit, sed etiam ut in seipsis sunt.

Sed occurrit circa hoc **dubium.** Quia videtur S. Thomas velle, quod cognoscere singulare in sua causa, sit cognoscere tantum universaliter; hoc enim non videtur verum. Nam, astrologus cognoscens eclypsim futuram, cognoscit ipsam tali determinato tempore, et in tali situ, hoc autem est cognoscere singulare in sua singularitate: quia singulare, ideo est singulare, quia est determinatum ad hic et nunc.

Respondetur, quod cognoscere singulare in causa universali, non est cognoscere ipsum ut determinatum ad hic et nunc, quia hoc per sensum dumtaxat cognosci potest. Et cum dicitur quod astrologus cognoscit eclypsim determinatam ad hic et nunc; dicitur, quod hoc non est verum, sed bene cognoscit, quod quocunque tempore est talis oppositio in tali situ, tunc est eclypsis. Nunc, etiam in tali situ esse talem oppositionem, cognoscere potest arguitive, sed nunc et in tali situ esse hanc eclypsim non cognoscit in seipsa, nisi sensu experiatur. Unde per illam cognitionem non cognoscitur res ut hic et nunc, sed universale quoddam secundum aliquam determinationem temporis et loci. Unde cognoscere rem ut hic et nunc, est cognoscere ipsam ut actualiter sub hoc tempore existentem, et in hoc situ: quod rei non convenit quamdiu est in causa, et propterea non cognoscitur ut singulare, quando cognoscitur utvirtualiter tantum existens in causis.

CAPUT LXVII.

QUOD DEUS COGNOSCIT SINGULARIA CONTINGENTIA FUTURA.

Tertia conclusio, tertiae respondens objectioni est: **Contingentium singularium, ab aeterno Deus infallibilem scientiam habuit, nec tamen contingentia esse desistunt.**

Circa quam conclusionem, *tria* facit S. Thomas: *Primo*, ipsam rationibus confirmat. *Secundo*, ad objectionem, *tertio* inductam (*cap. 63*) respondet. *Tertio*, propositum auctoritatibus corroborat.

Quantum ad primum: *Advertenda* sunt *duo* in conclusione.

Primo, quod sit mentio de singularibus contigentibus, quia quod Deus cognoscat contingentia quantum ad naturas universales, hoc difficultatem non habet, cum ipsa universalia necessitatem quandam habeant, et immutabilitatem, et sic subdi possint certae cognitioni.

Sed quod singularia cognoscat, non parvam habet dubitationem propter eorum mutabilitatem, ex quo videtur quod certae et infallibili cognitioni, qualis est cognitio divina, subdi non possint.

Secundo, propter hoc ut ostendat S. Thomas, velle se omnem difficultatem tollere in conclusione, et quod ad divinam scientiam, et quod ad contingentiam pertinet, assumit; inquiens, quod et de istis habet Deus cognitionem infallibilem, non fallibilem et incertam sicut nos, ab aeterno. In quo datur intelligi quod *ea cognoscit antequam sint, et tamen contigentia esse non desistunt* : id est, ex eo quod sic a Deo cognoscuntur, non tollitur ab ipsis contingentia et mutābilitas, ut aliqui volunt suadere, immo et *certitudo divinae scientiae, et rerum contingentia simul stant.*

Probatur ergo conclusio **primo**, sic : Divini intellectus intuitus ab aeterno fertur super unumquodque eorum quae temporis cursu peraguntur, prout est praesens, ut supra est ostensum (*c. 66*). Ergo nihil prohibet Deum de contingentibus ab aeterno infallibilem scientiam habere. — Probatur *consequentia* : quia omnis cognitio quae supra contingens fertur, ut est praesens, certa esse potest.

Ad hujus assumpti declarationem *notat* S. Thomas, quod *contingens non repugnat certitudini cognitionis, nisi secundum quod futurum est*, quia cum possit non evenire, existimans ipsum futurum esse, potest falli ; secundum autem quod praesens est, potest per certitudinem cognosci ; quia pro tunc non potest non esse, licet in futurum possit non esse, quod jam pertinet ad contingens, ut est futurum : unde certus est sensus videns hominem currere, licet hoc quod dico, hominem currere, sit contingens.

Circa illud assumptum *ad probationem consequentiae*, nota, quod S. Thomas inquit : cognitionem quae fertur supra contingens, ut praesens est, *posse esse*, certam ; non autem *absolute* esse certam ; quia non est necessarium talem cognitionem esse certam : potest enim decipi sensus circa communia sensibilia praesentia, et etiam circa propria, per accidens ; sed tamen licet non sit necesse ut certa sit, non repugnat tamen sibi, ut est cognitio rei praesentis, quod sit certa, cum ipsum quod praesens est, possit per certitudinem cognosci. Et ideo illa cognitio in qua error secundum se accidere non potest, ad contingens ut est praesens, cum certitudine potest ferri, quia videlicet quantum est ex parte contingentis, non repugnat quin per certitudinem sciri possit, prout est praesens.

Circa assignatam differentiam inter contingens ut est futurum, et ut est praesens, *considerandum* ex doctrina S. Thomae *de verit. q. 2, a. 12*, quod si aliqua cognitio est certa omnino, ita quod in ea falsitas esse non possit, oportet ut cognoscibile nunquam deficiat ab eo quod de ipso cognoscitur: nam si deficeret, sequeretur ipsam cognitionem esse falsam; sicut si iudicarem, Sortem sedere, et non sederet, falsum cognoscerem ; et ideo oportet ut tale quod cognoscitur, in se quandam necessitatem habeat. Contingens autem, quamdiu

est futurum, necessitatem non habet, cum impediri possit ne eveniat, et sic possit non esse: sed cum jam est praesens, et non amplius futurum, necessitatem habet et non potest impediri, ne sit pro illo tempore pro quo est: et per consequens pro tunc non potest non esse, quia *omne quod est quando est, necesse est esse*, ut dicitur, *I, Peri Hermeneias*, *lect. 15*, ideo ut futurum, certae cognitioni subdi non potest, sed bene ut praesens.

Sed tamen advertendum, quod *cognosci contingens ut futurum, dupliciter intelligi potest. — Uno modo*, ut modus futuri se teneat ex parte esse quod convenit rei in sua causa. *Alio modo* ut se teneat ex parte esse effectus in se. *Ex parte causae* cognoscere contingens ut futurum, est cognoscere causam esse dispositam ad ejus productionem ; *ex parte* autem *effectus*, est cognoscere quod ipse effectus erit, et quod aliquando erit verum dicere, hoc est, ipso demonstrato. Multum autem differunt istae cognitiones, sicut et multum differunt, causam esse dispositam ad aliquid producendum, et ipsum esse aliquando futurum : potest enim aliquando causa esse disposita ad productionem alicujus effectus, et tamen ille effectus numquam eveniet: unde et 2, *de generat., text. comm. 63*, inquit Aristoteles, quod *futurus quis incedere non incedet.* Quod ergo dicitur, contingens ut futurum, certae cognitioni subdi non posse, intelligendum est, *secundo modo, non* autem *primo modo.* Non enim potest per certitudinem judicari quod illud erit, sed bene quod causa sit ad ejus productionem disposita potest certe sciri, quia illud habet quandam necessitatem : pro tempore enim pro quo causa est ad productionem sui effectus disposita, non potest non esse disposita, sicut et de effectu praesente dictum est quod pro tunc non potest non esse disposita, sicut et de effectu praesente dictum est, quod pro tunc non potest non esse.

Circa illam propositionem : *Contingens ut praesens, pro illo tempore non potest non esse :* advertendum, quod ly *pro illo tempore,* potest determinare ly *non potest*, et potest determinare ly *non esse.* Si *primo modo*, sic esset falsum, nec est intentum a S. Thoma. Est enim sensus, quod contingens in tempore in quo est, non habet potentiam ad non esse, quod est falsum, cum corruptibile sit, et possit non esse in alio tempore, et absolute etiam illo tempore non esse. *Secundo modo*, sensus est, quod contingens praesens existens, non habet potentiam ut illo tempore non sit, in quo est. Hoc autem *dupliciter* potest intelligi. *Uno modo de possibilitate absoluta. Alio modo, de possibilitate mutabilitatis.* Si *de possibilitate absoluta,* sic verum est *in sensu composito.* Nam, haec propositio : contingens ut praesens existens, non est ; est impossibilis. In *sensu* autem *diviso* est falsum, et ejus oppositum est verum. Demostrato enim Sorte existente, est verum dicere, hic potest isto tempore non esse, cum non sit de ratione Sortis *absolute* considerati, quod isto tempore sit ; sed bene de ratione ejus *ut existentis* pro isto tempore. Si

autem *de possibilitate mutabilitatis,* sic in utroque sensu est verum: quod enim est praesens pro aliquo tempore, non potest pro illo tempore mutari de praesente in non praesens.

Similiter etiam propositio Philosophi; *omne quod est, quando est necesse est esse*: distinguenda est ut praecedens. Intelligit ergo S. Thomas in *sensu secundo* propositionem suam, et in *sensu composito*; propter hoc subjunxit, quod potest in futurum non esse, et quod hoc jam pertinet ad futurum: quia videlicet, licet praesens ut praesens, non possit non esse in tempore in quo est praesens, habet tamen potentiam ut in tempore futuro non sit: quia respectu futuri temporis, puta, diei crastinae, habet potentiam ad hoc ut sit vel non sit, et sic habet rationem futuri.

« *Utrum contingens futurum, ut contingens est, in ordine ad causam proximam nondum determinatam, sed per se acceptam, possit per certitudinem cognosci; et quomodo Deus cognoscat futurum contingens ut est praesens.* »

Sed **duo** sunt quae videntur **difficultatem** habere.

Primum est: *quod contingens futurum certae cognitioni subdi non potest.* — *Contra* enim:

1°) Arguit Durandus, *1, sent., dist. 38, q. 3, a. 1.*

Sicut ex causa necessaria sequitur infallibiliter proprius ejus effectus, ita ex causa impedibili non impedita, sed cognita causa necessaria propter infallibilitatem productionis effectus, per certitudinem cognoscitur ejus effectus. Ergo et cognita causa impedibili, et omnibus quae impedire possunt et quod non impedietur, per certitudinem ejus effectus cognosci potest. Sed aliquis, puta Deus, per certitudinem hoc potest cognoscere. Ergo contingens ut futurum per certitudinem potest cognosci.

2°) Arguitur etiam argumento Aureoli, *1, sent., dist. 38, q. 1, a. 2, prop. 4*:

Deus per certitudinem cognoscit quod Antichristus erit. Sed hoc est cognoscere contingens ut futurum. Ergo contingens ut futurum, subditur certae cognitioni.

Secundum est: *quod Deus cognoscit contingens ut est praesens.* — *Contra* arguit Aureolus:

Si sic est, sequitur quod contingens, ab aeterno est praesentialiter in seipso: quod est falsum. — Probatur *consequentia*: Sicut ex cognitione attingente rem ut praeteritam infertur, quod ipsa res fuit, et ex cognitione attingente rem ut futuram, infertur quod ipsa res erit; ita ex cognitione attingente rem ut praesentem in seipsa, infertur quod res est praesens in seipsa. Valet enim: vidi Sortem sedere; ergo Sortes sedit. Videbo Sortem sedere; ergo Sortes sedebit. Video Sortem sedere; ergo Sortes sedet. Si ergo Deus videt ab aeterno contingens ut praesens; sequitur quod ipsum ab aeterno

sit in sua praesentialitate in seipso, non tantum in cognitione cognoscentis.

Ad primum Durandi *contra primam propositionem*, dicitur: quod *duo* tanguntur in propositione S. Thomae: scilicet quod *cognitum* sit *contingens*, et sit *futurum;* quodcunque horum desit, potest effectus per certitudinem cognosci. Nam si effectus in causa necessitatem habet, quantumcunque sit futurus, potest per certitudinem cognosci; quia in sua causa determinationem et immutabilitatem habet: sicut eclypsis futura. Si etiam in causa necessitatem non habeat, sed contingentiam, si consideretur ut praesens, quia iam est determinatus et extra suam causam, potest subdi certae cognitioni. Dicitur ergo quod effectus existens in causa absolute impedibili, ut consideratur nullo modo impedita, neque ante productionem neque in ipsa productione, non habet rationem contingentis ut sic, sed necessarii effectus. Quia dicitur tunc tantum effectus contingentiam habere in causa, quando impediri causa potest.

Ideo si consideretur ut in causa, semotis omnibus quae impedire possunt, consideratur ut habens in causa necessitatem non autem contingentiam; praesertim loquendo de causis naturaliter agentibus, Nam causa est, ad quam necessario sequitur effectus, deductis impedimentis: et cognoscere contingens isto modo, non est cognoscere contingens, ut contingens est, sed ut necessarium. Loquitur autem S. Thomas de contingenti ut contingens est in sua causa, non autem ut necessitatem habet in ea; quia tunc etiam ut futurum, per certitudinem cognosci potest. Ista responsio haberi potest ex *tertia ratione* inferius adducenda.

Aliter ergo dici potest, scilicet, quod tunc non cognoscitur contingens ut futurum, sed ut praesens: quia non potest certitudinaliter cognosci causa nullo modo impediri a productione effectus, nisi quando cognoscitur usque ad ipsam productionem effectus inclusive, quod non impeditur, in quolibet enim instanti praecedenti, potest impediri, et sic cognoscitur effectus ut praesens. (1)

(1) Molinae sectatores haec Ferrariensis verba libenter arripiunt ad concludendum, celeberrimum S. Thomae commentatorem ipsis favere, eo quod dicat futura contingentia ut existunt in suis causis, non posse certitudinaliter cognosci, atque ita etiam actus liberos: ideoque Ferrariensis non admisit decretum praedefiniens et praedeterminans, in quo ea Deus certo cognoscat, et consequenter, ad hujusmodi cognitionem explicandam recurrendum est ad *scientiam mediam*. — Sed non difficilis est responsio, si animadvertatur Ferrariensem praecise non loqui hic de *causa prima* universalissima quae Deus est, nec de *causa proxima* ut subiicitur determinationi et dispositioni divinae scientiae et voluntatis; sed de *causa proxima secundum se* considerata, et accepta, uti se haberi potest in ordine ad effectum contingentem. Et revera, ante omne decretum divinae voluntatis, sive in illo signo priori rationis (ut ajunt) antequam intelligatur in Deo hujusmodi decretum determinans quid sit futurum, quid non sit futurum, sicut nihil habet determinatam entitatem, ita nec veritatem; unde dicitur, quod nulla propositio

Ad secundum (Aureoli) dicitur quod ly *ut,* positum in consequente, *dupliciter* potest intelligi. *Primo*, ut denotet conditionem cognitam de re. *Secundo*, ut denotet rationem certitudinis ex parte rei cognitae. *Primo modo* sensus est, quod Deus cognoscendo quod Antichristus erit, cognoscit futuritionem Antichristi, et non solum Antichristum. *Secundo modo* sensus est, quod ratio quare futurum ipsum per certitudinem cognoscitur, est ipsa futuritio, sive quia cognoscitur in causa. Si *primo modo* accipiatur, sic etiam *dupliciter* illud consequens potest intelligi: *Uno modo* conditionem accipiendo in ordine ad Deum cognoscentem; et sic *negatur minor*. Ad hoc enim ut cognoscatur aliquid ut futurum, cognoscenti non sufficit ut cognoscatur propositio de futuro, sed requiritur iuxta doctrinam S. Thomae, *de verit., q.*, *2*, *a.*. *12*, ut inter cognitionem cognoscentis et rei eventum, sit ordo praesentis ad futurum. Ordo autem cognitionis divinae ad rem contingentem non est hujusmodi, sed ordo praesentis ad praesens, ut patuit superius (*cap. 66*). *Alio modo* accipiendo conditionem illam in ordine ad nos, et sic, *conceditur minor*, et totum argumentum. Sed non arguitur contra intentum: non enim intendimus quod res non possit cognosci per certitudinem habere hanc conditionem, quod sit futura, sed quod ex eo quod cognoscitur ut futura, non habet ut per certitudinem cognoscatur. — Si autem *secundo modo* accipiatur, tunc est quidem contra intentum, sed *negatur minor*: quamvis enim Deus cognoscat, quod Antichristus erit per certitudinem, ratio tamen certitudinis ex parte

---

de futuris contingentibus per se habet determinatam veritatem; ideoque, ut sic, neque a Deo neque a quovis alio intellectu est aliquo modo cognoscibile quid sit determinate futurum usque ad ipsam productionem effectus; quia pro quovis intellectu semper verum est, causam contingentem ut sic, esse de se indifferentem et defectibilem, et hoc vult dicere Ferrariensis. Si autem illa contigentia consideretur in ordine ad divinam causalitatem praedefinientem et praedeterminantem, tunc effectus contingens et liber fit determinatus, et cognoscitnr primario in Deo ut in causa prima, tum secundario in suis causis proximis, in aeternitatis praesentialitate, in ipsa veritate objectiva, semper tamen in ordine ad *scientiam visionis*. Et quod ista sit Ferrariensis mens, patet ex iis quae inferius, hoc eodem capite docet, inquiens: « Quidquid Deus absolute scit *scientia visionis*, non repugnat absolute Deum nescire, (*ut est in causa proxima et in se ante determinationem divinae voluntatis*); quia sicut ab aeterno *determinavit* illud fore, puta Antichristum, ita ab aeterno potuit determinare Antichristum non fore, quum ad esse creaturae volendum non necessitetur: et ideo sicut ab aeterno cognovit ipsum fore, ita potuit ab aeterno cognovisse ipsum non fore. *Scientia enim visionis sequitur determinationem divinae voluntatis*: » En igitur quod nulla alia assignatur scientia futurorum contingentium quam illa *visionis*, nec aliud medium et causa, quam determinatio divinae voluntatis; ergo excluditur *omnis scientia media*. (*Cf. nota ad super cap.*).

rei cognitae est, quia videt ipsum in sua praesentialitate, non autem quia cognoscit ipsum in sua causa, secundum quod dicitur cognosci ut futurus nobis. Si enim cognosceret ipsum tantum ut est in suis causis, et non cognosceret ipsum ut praesentem in seipso, non cognosceret per certitudinem istam propositionem: Antichristus erit.

Ad rationem (quae est etiam Aureoli) *contra secundam propositionem*; respondetur conformiter ad ea quae dicta sunt in praecedenti capitulo; quod *dupliciter* potest cognosci res ut praesens. *Uno modo*, quia attingitur ut praesens secundum tempus quo ipsa cognitio mensuratur; et tunc verum est quod ex tali cognitione potest absolute inferri quod res est in seipsa: sicut et ex cognitione qua attingitur aliquid ut praeteritum, infertur quod fuit. *Alio modo*, quia attingitur ut praesens secundum aliquam mensuram praesentem superiorem tempore, in qua et ipsa existentia rei, et tempus nondum existens, in quo aliquando verum erit dicere, *hoc est*, continentur. Et tunc negatur, quod ex tali cognitione possit inferri, quod res sit absolute: quia talis cognitio terminatur ad rem ut praesentem, non secundum tempus nobis praesens, sed secundum aeternitatem, et secundum tempus nobis futurum, ut et ipsum est in aeternitate. Cum autem dicitur absolute, *hoc est*, significatur quod habeat esse in tempore praesenti nobis, ut superius patuit. Modo diximus quod Deus cognoscit futura ut praesentia in sua actualitate, non quidem in tempore nobis praesenti, sed in aeternitate; et in tempore nobis futuro, secundum quod et ipsum in aeternitate continetur: ideo non sequitur quod ex ejus cognitione inferatur futura jam esse.

Secundo prob. Res cognoscuntur a Deo secundum esse quod habent in seipsis. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia contingens secundum quod est in seipso, non differt a necessario quantum ad esse supra quod fundatur verum: licet differat ab ipso secundum quod unumquodque consideratur in sua causa: sed necessarium potest infallibiliter cognosci: ergo et contingens isto modo.

« *De ratione contingentis et necessarii ut sunt res quaedam, et uti sunt effectus in ordine ad causam.* »

Pro declaratione eorum quae inducuntur hoc loco, *considerandum*, quod *effectus necessarius* et etiam *contingens*, habet et quod sit *res*, et natura quaedam in se, et quod sit *effectus*. *Primo modo*, absolute dicitur. *Secundo modo*, dicit ordinem ad causam. Sic ergo necessitatem et contingentiam, possumus in istis *dupliciter* considerare. Scilicet, *absolute* secundum quod sunt naturae quaedam; et in quantum effectus sunt, *secundum ordinem*, scilicet *ad causam*. Si *absolute* et secundum se considerentur, sic dicitur res *necessaria* illa quae quantum est ex natura sua deficere non potest, nec potest non esse: sicut dicimus corpora coelestia esse entia necessaria. *Con-*

tingens autem dicitur illa, quae quantum est ex conditione propriae naturae, potest deficere et non esse, quae etiam dicitur res possibilis et corruptibilis, sicut Sortes et sessio ejus. Et ista necessitas et contingentia est intrinseca et essentialis rei et nunquam removetur a re; in quocunque enim statu ponatur res contingens, semper est contingens, et nunquam intrinsece necessaria; et res necessaria, semper est necessaria et nunquam contingens. Si autem consideretur *in ratione effectus,* sive in ordine ad causam, dicitur effectus *necessarius* ille qui procedit a causa necessario agente. et quae impediri non potest. Dicitur autem effectus *contingens* ille qui a causa quae impediri potest, natus est procedere, et per consequens, licet quandoque causa sit inclinata ad ejus productionem, potest tamen non evenire.

Sed *dupliciter* potest iste effectus, in ratione effectus, et ut ordinem ad causam dicit, considerari: scilicet, quantum ad naturam effectus *ut effectus est*; et quantum *ad modum essenndi* quem habet. Si quantum ad effectus naturam consideretur, sic contingentia semper ei convenit: quomodocumque enim effectus contingens esse habeat, semper est contingens effectus, idest, semper effectus causae impedibilis. Si autem quantum ad modum essendi sit, quandoque est contingens, quandoque est necessarius; inquantum enim virtualiter est in causa et nondum est productus, sic est contingens, quia ut sic potest esse et non esse; inquantum autem habet esse in actu in seipso, tanquam jam productus, extra suam causam, sic est necessarius, quia jam determinatus est ad esse, et non potest amplius pro illo tempore non esse quo est.

Hoc est ergo, quod inquit S. Thomas, quoniam *contingens differt a necessario, secundum quod unumquodque est in sua causa, non autem secundum id quod utrumque horum in se est.* Non quia natura contingentis mutetur in necessaríum, aut ut res est, aut ut est effectus, sed quia modus essendi mutatur, et secundum unum sibi convenit contingentia, secundum alium vero necessitas. Nam secundum quod est in causa, convenit sibi contingentia, et in hoc differt a necessario: quia necessarium secundum etiam quod est in causa modum habet necessitatis, eo quod non potest non produci. Contingens autem secundum quod est in causa, habet modum contingentiae, quia potest impediri ne producatur, secundum vero quod est in seipso, sibi convenit necessitas; et in hoc non differt a necessario, quia sicut necessarius effectus, ut in seipso existens, est determinatus ad esse, et non potest non esse, ita et effectus contingens secundum illum modum est ad esse determinatus, et pro tunc non potest non esse, licet possit in futurum non esse. Et quia veritas cognitionis et enunciationis super esse rei fundatur, sive ipsum esse rei concomitatur, ideo ex illo consurgit, quod ita de effectu contingente potest determinate et vere dici quando est in seipso, quod est, sicut de necessario. Sorte enim currente, ita

vere dici potest quod Sortes currit; sicut de eclypsi existente, quod eclypsis est. Secundum autem quod uterque consideratur ut futurus, scilicet secundum quod virtualiter est in causa, non similiter potest determinate, affirmative dici de utroque, quod erit. De eclypsi enim determinate dici potest quod erit, non autem de Sorte quod curret.

Et hoc significavit S. Thomas cum dixit, quod *contingens secundum quod in seipso est, non differt a necessario quantum ad esse supra quod fundatur verum*: quia scilicet, ita est determinatum pro tunc, quantum ad esse, sicut necessarium: et per consequens, ita potest certitudinaliter et determinate cognosci, ac enunciari vere, sicut necessarium.

Advertendum postremo, quod ista ratio differt a prima, quia illa procedit ex praesentialitate rei, ista autem ex necessitate, sive differentia a necessario, quamvis ex uno alterum sequatur: unde ista ratio est confirmatio praecedentis.

Tertio prob. Deus scit non solum causas contingentium, sed etiam ex quibus possunt impediri, cognoscendo scilicet quod impedient aut quod non impedient. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia sicut ex causa necessaria sequitur effectus certitudinaliter, ita ex causa contingenti completa, si non impediatur.

Adverte, ut dictum est in prima ratione ad objectionem Durandi, quod ista cognitio qua cognoscuntur causae contingentis et quod non impedientur, vel quod impedientur, non est cognitio contingentis ut contingens est, sed ut habet necessitatem: et intelligitur de effectu causarum naturalium, quia fortassis de effectibus voluntatis, cognitio causarum et impedimentorum non sufficit ad certitudinem cognitionis, nisi cognoscatur ipsa causa, ut actu ultimate operans non impedita, quod est cognoscere effectum, ut jam est in suo esse, non autem solum ut est in causis.

Quarto prob. Sicut res apud nos sunt causa cognitionis, ita e contrario, scientia Dei est causa rerum. Sed necessaria interdum non modo necessario, sed probabili cognoscimus. Ergo et contingentia possunt esse cognita a Deo, et tamen scientia de ipsis necessaria haberi. — *Minor* probatur: quia licet effectum, non contingat perfectionem suae causae attingere, interdum tamen ab ea deficit.

Quinto prob. Si negaretur talium cognitio a Deo, hoc maxime esset quia scientia Dei est causa rerum scitorum, et est necessaria: a causa autem necessaria non provenit effectus contingens. Sed hoc non obstat, quia scientia Dei est causa remota, non autem proxima; licet autem causa remota sit necessaria, si tamen causa proxima fuerit contingens, effectus contingens erit, alioquin contingeret effectum esse remota causa. Videmus enim

quod plantae non necessario fructificant licet motus solis sit necessarius, propter causas intermedias contingentes.

« *Quomodo stet contingentia effectus cum necessitate divinae scientiae, et quomodo causa secunda quae movet in quantum movetur a prima, potest causare effectum contingentem* ».

Circa hanc rationem **duo** sunt quae **difficultatem** faciunt.

Primum est; quod *scientia Dei de rebus contingentibus est causa necessaria.*

Secundum est: *quod cum ejus necessitate stat effectus contingentia, eo quod sit causa remota non proxima.*

Contra primum dubitatur: Quia aut accipitur scientia in ratione scientiae, aut in ratione causae. Si in ratione scientiae, videtur quod non sit necessaria, sic: Actus divinae voluntatis circa contigentia non est necessarius. Ergo nec actus divinae cognitionis. — *Antecedens* patet: quia alioquin Deus vellet existentias creaturarum de necessitate naturae, et non libere. — *Consequentia* etiam patet: quia res contingens, non est prius scibilis fore, quam sit volita fore. — Si in ratione causae, arguitur etiam quod non sit causa necessaria: Scientia Dei est necessaria. Ergo non potest esse quin ejus effectus eveniat; hoc enim est de ratione causae necessariae. Ergo ejus effectus non est contingens. Et sic non stat contingentia effectus, cum necessitate scientiae divinae, cujus oppositum hic dicitur.

Contra secundum arguitur rationibus Scoti I Sent. *dist. 39. contr. posit. 3.*

Primo, quia omnia erunt necessaria. — Probatur *consequentia*: Causa movens, inquantum mota, si necessario movetur, necessario movet. Sed omnis causa secunda movet inquantum movetur a prima. Ergo si a prima necessario movetur, et ipsa necessario movebit, et sic omnis effectus erit necessarius.

Secundo, causa prior, prius naturaliter respicit effectum, quam causa posterior. Ergo in illo priori, si habet necessariam habitudinem ad ipsum, dabit sibi esse necessarium. Ergo secunda non poterit illi dare esse contingens.

Tertio, quidquid producitur a causis posterioribus, potest immediate produci a causa prima; et tunc eandem entitatem haberet quam prius; et esset contingens sicut modo. Ergo contingentia sua, modo habet a causa prima, et non tantum a causa proxima.

Quarto, Deus multa produxit immediate, et producit, et tamen omnia contingenter. Ergo etc.

Ad *primae difficultatis* evidentiam:

Considerandum primo, quod hic non loquimur de scientia quantum ad entitatem ejus; certum est enim, cum sit idem quod divina essentia, quod est entitas necessaria; sed loquimur de ipsa

secundum quod dicit *ordinem ad scitum contigens, sive* sit ordo scientiae, *in quantum scientia est,* ad ipsum scitum ut est scitum; *sive* sit ordo scientiae *ut est causa* ad scitum, inquantum est effectus ejus. Et loquimur de *scientia visionis,* non autem de *scientia simplicis intelligentiae,* quam constat secundum rationem praecedere actum voluntatis, et necessariam omnino esse : ut dicitur *1, p. q. 19, a. 3, ad 6.*

Considerandum secundo, quod scientiam divinam, inquantum scientiam, esse necessariam, *dupliciter* intelligi potest : scilicet, aut absoluta necessitate aut necessitate immutabilitatis. Si loquamur de *absoluta necessitate,* sic non est necessaria, quia illud dicitur absolute necessarium, cui repugnat absolute loquendo aliter esse; sicut dicimus hominem necessario esse animal rationale, quia homini repugnat non esse animal rationale : quidquid autem Deus scit scientia visionis, non repugnat absolute Deum nescire, quia sicut ab aeterno determinavit illud fore, puta Antichristum, ita ab aeterno potuit determinare, Antichristum non fore : cum ad esse creaturae volendum, non necessitetur. Et ideo, sicut ab aeterno cognovit ipsum fore, potuit ab aeterno cognovisse ipsum non fore ; *scientia* enim *visionis sequitur determinationem divinae voluntatis* (1). — Si autem loquamur de *necessitate immutabilitatis,*

---

(1) Conferatur nota ad *praec. cap., 66, pag. 397* ubi huic Ferrariensis sententiae, correspondere animadvertimus alteram *lib. 3, c. 89* ubi dicit : « *determinationem divinae voluntatis sequitur determinatio omnium causarum* ». Ex quibus ex mente Ferrariensis ita concludere licet : Ergo Deus perfecte cognoscens determinationem propriae voluntatis, a qua determinatio causarum pendet, determinationem ipsam causarum videt in praedifinitione seu decreto determinante suae ipsius voluntatis, et in ipsis causis secundis prouti tali decreto subiiciuntur, quod est, videre effectus contingentes futuros, *scientia visionis* non autem *scientia media ;* et simul est ponere principia ad doctrinam *divinae motionis* ipsam creatam voluntatem *determinantis,* stabiliendam, prouti in schola S, Thomae defenditur. Hoc autem notatum esse volumus et diligenter perpensum in Ferrariensis Commentario, quia Molinae sectator et recens editor quaestionum disputatarum S. Thomae, quae Parisiis impressae fuerunt anno 1883, in sua praefatione, arrepto loco ex Ferrariensis interpretatione super cap. 22, lib. 4, putavit ostendere sapientissimi interpretis judicium, adversa fronte pugnare Thomisticae doctrinae *de physica praemotione :* cui postea subscripsit, et fusius ostendere autumavit P. Frins. S. I. Cum tamen Ferrariensis, in objecto loco, tantummodo doceat, Spiritum S. ita nos ad agendum inclinare, et ab eo agi, ut actus vere sit in potestate liberi arbitrii, et excludatur actio ab extrinseco ad unum violenter determinans, aut per modum eorum quae sunt a causa necessaria absolute et ex se. Et hoc omnes Thomistae docent. — Cf. ad rem eruditissimum opus : « Defensio doctrinae S. Th. Aq. de praemotione physica seu responsio ad R. P. V. Frins. S. I. Auctore P. F. Dummermuth O. P. Lovanii

sic est necessaria, quia quod ab aeterno scivit fore, semper scit, et non potest mutari, ut prius sciat et postmodum nesciat, sicut accidit scientiae nostrae.

Sed tamen, *advertendum*, quia S. Thomas quandoque dicit, hoc antecedens : *Deus scivit hoc esse futurum*, *esse necessarium absolute ;* quod necessarium absolute potest accipi *dupliciter* : *Uno modo* pro eo, quod ex terminorum rationibus est necessarium, ita quod ejus oppositum est impossibile, tamquam ex terminis contradictionem implicans, sicut, hominem esse animal rationale. *Alio modo* pro eo, quod in se est necessarium, non autem solum quantum ad dependentiam ad aliam propositionem ; et sic dicitur necessaria propositio absolute, cujus proprium significatum est necessarium. Necessarium vero secundum dependentiam ad aliam propositionem tantum, est, cujus significatum non est necessarium, sed tantum ordo ipsius ad aliud est necessarius. Sicut istius conditionalis : si Sortes currit, Sortes movetur ; consequens est necessarium necessitate consequentiae tantum, scilicet quantum ad ordinem dependentiae ad antecedens, non autem quantum ad suum significatum.

Necessarium absolute *hoc modo* sumptum, communius est quam necessarium absolute *primo modo* sumptum ; continet enim sub se et illud necessarium absolute, et necessarium necessitate immutabilitatis : cum ergo in illo antecedente *duplex* possit esse *necessitas*, scilicet *consequentiae*, sive ordinis ad aliquod antecedens, et necessitas *significati* in se ; determinavit S. Thomas modum necessitatis dicens, ipsum esse necessarium absolute, quasi diceret in ista conditionali : Si Deus scivit aliquid futurum esse, illud erit, antecedens non solum est necessarium necessitate illationis, ex aliquo antecedente, quasi scilicet necessario ad aliquod antecedens consequatur, sed etiam est necessarium in se, idest, secundum suum proprium significatum. Est enim necessarium *necessitate immutabilitatis*, quia de vero in falsum mutari non potest. Unde, et in fine hujus capituli, idem vocat necessarium absolute, et necessarium necessitate consequentis. Et sic patet non esse contradictionem dicti S. Thomae, ad id quod diximus.

(*Quaedam opinio refutatur*). Ex iis ostenditur error illorum, qui dicunt S. Thomam intelligere in illo antecedente, de necessitate absoluta *primo modo*. Dicunt enim quod ipse accipit necessarium absolute, quo eo cujus oppositum est simpliciter impossibile, et quod loquitur de scientia Dei non in se, sed ut significatur per verbum praeteriti temporis, ut cum dicimus, Deus scivit hoc. Licet enim scientia Dei de contingentibus, non sit necessaria absolute, ista tamen

---

et Parisiis 1895. » in quo cl. Auctor a pag. 352 ad p., 375. Ferrariensis doctrinam acriter vindicat. Vide etiam ejusdem auctoris : « S. Thomas et doctrina praemotionis physicae Parisiis 1886 : » a pag. 482 ad 495.

est necessaria absolute; Deus scivit hoc; quia est de praeterito; propositio vero de praeterito est absolute necessaria, et ejus concontradictorium est simpliciter impossibile, etiam per divinam potentiam.

Ista enim opinio, quantum ad tres sui partes assumit falsum.

1.° Falsum est enim, quod S. Thomas non loquatur de scientia Dei in se, sed tantum ut significatur per verbum praeteriti temporis: immo non facit differentiam inter scientiam Dei in se, et ipsam ut significatur in praeterito.

2°) Falsum est etiam quod loquatur de necessario *absolute primo modo.*

3°) Et falsum est, quod propositio omnis de praeterito sit absolute necessaria, ita quod ejus contradictorium sit simpliciter impossibile.

Primum horum patet ex I, Sent., *dist 38, art., ult., ad 4.* Ibi enim ait S. Thomas, quod illud antecedens est necessarium absolute, tum ex immobilitate divini actus, tum ex ordine ad scitum, quia terminatur scientia Dei ad rem, ut est in seipsa, ubi constat quod loquitur de scientia Dei in se, non autem secundum quod significatur per verbum praeteriti temporis: quia illae conditiones conveniunt scientiae Dei in se, non autem ut significatur.

Secundum quoque esse falsum, patet ex dictis, quia S. Thomas in *1, p. q. 14, a. 13, ad 2, de verit. q. 2, a. 12, ad 7,* ponit hoc consequens, *hoc erit,* esse similiter absolute necessarium, sicut et antecedens; nullus autem diceret, illud consequens, esse illo primo modo necessarium absolute. Immo S. Thomas in 1ª, *parte,* declarat ejus necessitatis rationem, quia omne quod est, quando est, necesse est esse: quod constat *necessarium esse non absolute, sed immutabiliter* pro eodem nunc.

Tertium quoque falsum esse evincitur et in se, et apud S. Thomam. In se quidem, quia accipio hanc propositionem veram de praeterito: Adam fuit; et arguo sic: Deus absolute loquendo potuit non producere Adam, quia libere produxit. Ergo potuit nunquam vera esse haec propositio: Adam est. Ergo et ista de praeterito, quae illam de praesenti praesupponit, potuit non esse vera. Ergo sua opposita potuit esse vera, scilicet, Adam non fuit. Ergo ista, Adam fuit, non est necessaria absolute, tanquam videlicet sua opposita implicet contradictionem. Ergo non omnis propositio de praeterito, est illo modo necessaria absolute. — Apud S. Thomam quoque illud esse falsum constat ex iis quae dicit *de verit., q., 23, a. 4,* Ibi enim *ad 4,* inquit, quod Deum voluisse aliquid, postquam voluit, est necessarium ex suppositione, sicut et Sortem cucurrisse postquam cucurrit; manifestum est autem quod illae sunt propositiones de praeterito. Ergo etc, Sed verum est quod implicando in re praeterita, praeteritionem, propositio est absolute necessaria, sicut si dicam: Adam praeteritus fuit, in *sensu, composito.*

Considerandum tertio, quod etiam *scientiam in quantum causam*, necessariam esse, *dupliciter* potest intelligi. *Uno modo* ex parte causae in se. *Alio modo*, ex parte productionis effectus. *Primo modo* dicitur causa necessaria, quando dispositio secundum quam est productiva effectus, et quae est fundamentum habitudinis ad effectum, tanquam ad producibile, est in se necessaria, et non potest aliter se habere, eo modo quo dicimus motum solis esse causam necessariam, quia non potest non esse, secundum scilicet opinionem philosophorum. *Secundo modo* dicitur causa necessaria, quando non potest non producere effectum, sicut motum orbium dicimus esse causam necessariam defectionis solis aut lunae. *Utroque modo* scientia divina est causa necessaria rerum scitarum : et quia scilicet non potest non esse, et quia non potest impediri quin effectus divinae scientiae eveniat, secundum modum quo statutum est per illam ut eveniat.

Attentendum tamen, quod cum sit *duplex necessarium*, scilicet, *absolute necessarium*, et *ex suppositione*, ac etiam *immutabilitatis necessitate*, non sic intelligitur divinam scientiam esse in se necessariam ex parte causae, et ex parte dependentiae effectus, quasi in illis sit necessitas absoluta ; hoc enim non est verum ad mentem S. Thomae, cum apud ipsum scientia visionis potuerit non esse ab aeterno, sicut et Deus potuit ab aeterno non determinasse creaturarum productionem ; similiter et effectus libere ab ipsa proveniant, cum potuerit Deus ab aeterno determinare ut non evenirent. *Sed intelligitur de necessitate suppositionis et immutabilitatis.* Supposito enim quod in scientia Dei sit, ut ille effectus eveniat, non poterit impediri quin eveniat: quod in causis secundis contingentibus non invenitur, potest enim aliqua talis causa esse disposita ad productionem effectus, et tamen impediri ab ejus actuali productione : et similiter, supposito quod Deus habeat scientiam de aliquibus rebus, ut producendis, non potest mutari ut illam non habeat.

Istis suppositis, **ad dubium** *contra primam propositionem*, **respondetur** : quod hic quidem *sermo est de scientia Dei, ut habet habitudinem causae ad causatum*, verumtamen utroque modo est necessaria aliquo modo, ut ostendimus.

Cum *primo* improbatur, quod necessitatem non habeat in *ratione scientiae* : — *Respondetur*, quod actus divinae voluntatis circa contingentia, licet *non* sit necessarius *absolute*, est tamen necessarius *necessitate immutabilitatis*, quo modo diximus *scientiam visionis* esse necessariam.

Cum autem (*secundo*) improbatur, quod nec in *ratione causae* sit necessaria :

Dicitur primo, quod eo modo quo causa est necessaria, non potest esse quin ejus effectus eveniat, si autem sit necessaria ex suppositione, non potest esse ex suppositione quin eveniat effectus : modo dictum est scientiam Dei esse necessariam non absolute, sed

ex suppositione, ideo non sequitur quod ejus effectus non possit non esse nisi ex suppositione. — Cum autem infertur: ergo non est contingens; *negatur consequentia;* quia *necessitas ex suppositione non tollit contingentiam.* Sortem enim sedere, absolute est contingens, et tamen est necessarium supposito quod sedeat.

Dicitur secundo, quod causa existente necessaria, non potest esse quin ejus effectus eveniat, eo modo quo est ejus effectus : si enim sit ejus effectus quantum ad esse rei absolute, non potest esse quin effectus ejus eveniat, quantum ad esse absolute consideratum ; si autem sit ejus effectus quantum ad esse simul, et modum contingentiae et necessitatis, non potest esse quin eveniat secundum illum modum : *Scientia* autem *Dei est causa rerum qaantum ad esse et modum,* ideo non potest esse quin effectus ille eveniat necessario, qui est in scientia Dei ut eveniat necessario, et non potest esse quin contingenter eveniat effectus, qui in scientia Dei est ut contingenter eveniat. Constat autem ex hoc non tolli contingentiam effectus, immo potius poni (1).

---

(1) Bonus Thomista prae oculis habeat parallelismum inter haec et ea quae inferius docet Ferrariensis L. 3, super c. 89, sicut enim hic docet divinam praescientiam infallibilem et necessariam ex suppositione, non tollere contingentiam effectui *in determinatione divinae voluntatis, scientia visionis cognito,* ita ibi docet, quod « *stat libertas secundae causae cum necessitate immutabilitatis, sive cum necessitate suppositionis primae causae* (determinantis). » Ipsa enim *prima radix contingentiae et libertatis est a sapientia et voluntate divina determinante* « Quia effectus quos (Deus) determinavit per causas evenire necessario, ipsae causae necessario producunt ; *illos vero quos determinavit* per illas causas contingenter et *libere evenire, ipsae caasae efficiunt contingenter. Cum ista tamen contingentia absoluta effectus* in ordine ad suam causam proximam superius est ostensum (*lib. 1, c. 67*) *stare necessitatem suppositionis,* qua dicitur effectus contingens evenire, necessario et infallibiliter, supposito quod Deus velit illum evenire, voluntate consequente et voluntate completa ». Quod autem de determinatione divina in ordine ad contingentiam et libertatem effectus dicit, idem docet *de divina motione creatae voluntatis* lib. 3, c. 92 inquiens : « *quod licet necessarium sit ex suppositione, voluntatem velle id ad quod Deus eam movet, absolute tamen contingenter vult et libere.* — Doctrina igitur Ferrariensis perbelle cohaerens in omnibus suis partibus, ante ipsam exortam quaestionem, radicitus evertit Molinismum. Et vide quod Ferrariensis in citato loco lib. 3, c. 89, sicut et hic, reponit dubitationi ex Scoto desumpiae, *in 2, sent. dist. 37, 2, quaesit,* quae dubitatio est identica difficultatibus quas movent Molinistae adversus Thomistas, nec tamen sapientissimus Thomae interpres recurrit ad famosam explorationem creatae voluntatis ante omne decretum divinae voluntatis, sed sartum tectumque habens, quod *determinationem primae causae sequitur determinatio omnium causarum,* uti assumptum fuerat ab ipso Scoto ut dubitandi motivum, explicat, quantum humanae

Ad evidentiam **secundi dubii;**

Considerandum primo, ex doctrina S. Thomae ubi supra, et *de verit., q. 2, a., 14,* quod cum ad esse effectus dependentis a pluribus causis ordinatis, utraque causa requiratur, utriusque defectus, inducit defectum in effectu: et ideo sive causa prima sit contingens, sive secunda, effectus contingens erit : non autem si una sit necessaria, effectus erit necessarius; defectus enim alicujus quod ad esse requiritur, defectum inducit in effectu; ad integritatem autem rei, requiritur integritas cujuscunque facientis ad esse rei. Nam *malum,* ut inquit Dionysius, *cap. 4, de div. nom., ex singulis defectibus accidit, bonum vero ex integra causa.* Unde et videmus in syllogismis, quod minori existente contingente, sequitur conclusio contingens, quamvis major sit necessaria.

Considerandum secundo, quod cum *dupliciter causa* possit dici *necessaria;* scilicet, *aut* quia sua dispositio semper eodem modo se habet, et mutari non potest: *aut* quia suum effectum necessario producit, ita quod non potest illum non producere; cum inquit S. Thomas quod licet prima causa sit necessaria tamen effectus potest esse contingens, propter contingentiam secundae causae; non intelligitur primam causam esse necessariam *secundo modo,* sed tantum *primo modo.* — Nam *secundo modo* accipiendo, implicat contradictionem, aliquam causam esse necessariam, et tamen ejus effectum posse non produci. Nam si potest effectus non produci, potest causa non producere. Propter hoc bene inquit Scotus *2, sent., dist., 1, q., 3,* quod philosophi latenter concesserunt duo contradictoria, dicendo aliquid contingenter fieri, et primam causam necessario causare. Patet etiam ex hoc exemplo S. Thomae, dat enim exemplum de motu coeli, quem dicit necessarium esse: constat autem quod est in se quidem necessarius, non autem necessario causat haec inferiora, ut dicitur inferius in hoc *3, lib. c. 86,* et *1. p. q. 115, a. 6.* Sensus ergo est, quod stant simul primam causam alicujus effectus esse in se necessariam, et immutabilem secundum dispositionem quae est activa, et semper eodem modo se habente, et tamen ejus effectus contingenter evenire, propter contingentiam et mutabilitatem secundae causae; non autem quod prima causa sit necessario sui effectus productiva, et tamen ille effectus contingenter eveniat.

Ad primum igitur Scoti:

Dicitur primo, quod non procedit contra sensum S. Thomae, procedit enim ac si diceret S. Thomas, posse simul stare, ut prima causa necessario absolute producat effectum, et tamen effectus

---

menti datum est, quomodo unum et alterum veritatis caput componi possit, semper tamen ab efficacissima et sapienti voluntate Dei procedens. (Cf. etiam hujus lib. c. 85. § *Ad evidentiam*).

contingenter eveniat, admisso etiam causam primam necessario agere, non quidem respectu ultimi effectus mediante causa secunda producti, sed respectu ipsius causae secundae, ita videlicet quo in causam secundam necessario agat.

Dicitur secundo ex doctrina S. Thomae *1, sent, dist. 38, a. 5*, et *de verit. q. 5, a. 9, ad 10*, quod cum virtus causae primae recipiatur in causa secunda secundum modum causae secundae; agente prima causa in secundam, si causa secunda contingens sit, et defectibilis, etiam effectus contingenter eveniet, et defectibiliter. Unde assumptum ad probationem consequentiae falsum est: stant enim simul, causam moventem in quantum mota est, necessario moveri a causa prima, et tamen non necessario movere; eo quod *actio primae causae, modificetur in causa secunda, secundum modum ipsius causae secundae.* (1)

(1) Nota, sapienter Ferrariensem dicere: « actio primae causae modificatur *in* causa secunda; » non autem, *a* causa secunda, quod sensum haberet Molinisticum: intelligitur enim juxta illud Scholae effatum: « *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipiatur necesse est:* » Deus enim auctor causae contingentis et liberae a cujus voluntate et scientia, ut vidimus, prima radix libertatis et contingentiae pendet, sartum tectumque vult omne id quod ad propriam indolem et constitutionem uniuscujusque pertinet, atque ita omnia movet secundum modum naturae proportionatum; neeessaria, necessario, contingentia et libera, contingenter et libere; movet scilicet simul efficiendo ipsam necessitatem, contingentiam et libertatem: ita enim exigunt causae ab ipso motae: non tamen haec exigentia efficienter modificat actionem suam, sed actio sua efficienter se ponit in ipsis, adimplendo suam ipsam voluntatem, quae ita de illis et non aliter disposuit, atque exigere fecit. Hinc ipse Ferrariensis *lib. 3, c. 89* docet: « Causa prima *movet unamquamque causam secundam ad suum effectum, secundum conditionem ipsius causae secundae;* causam enim non potentem deficere, *sic ad suum effectum determinat,* ut ipsum necessario absolute producat, causam autem quae deficere potest, *ita determinat,* ut tamen absolute deficere possit in producendo: » Quae, et similia, universa schola Thomistica ab ipso purissimo Aquinatis fonte hausit. S. Thomas enim centies et millies repetit: *Quod virtus causae primae recipitur in causa secunda, secundum modum causae secundae:* et *quod motus primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum.* Ex quibus principiis, bene intellectis, consequitur quod motio creatae voluntatis a Deo (sensu Thomistico) quin auferat liberum arbitrium, ipsum efficit atque auget: absque enim illa motione deesset ratio sufficiens, qua causa secunda juxta modum suum, congiungeretur suo effectui. « Deus, ita S. Thomas, est prima causa movens, et naturales causas et voluntarias; et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita *movendo causas voluntarias non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem* » (*1, p. q., 83 a., 1, ad 3*). En igitur quomodo actio primae causae modificetur *in* causa secunda.

Ad secundum dicitur, quod causa prima producens effectum mediante causa secunda, non in aliqua priori duratione attingit effectum, in qua non attingatur a causa secunda, licet dicatur prius agere in quantum secunda non agit nisi virtute primae. Unde non oportet ut effectus in aliquo priori instanti habeat necessitatem a prima causa, sed simul productus a causa necessaria et contingente, propter causae secundae contingentiam, et ipse contingentiam habet. (1)

---

(1) Libenter pro se arripiunt haec verba Molinistae, pro concursu Dei simultaneo vel parallelo inferendo, adversus praevium: quasi divina praemotio intelligenda esset praevia, prioritate temporis, quod nemo sapiens Thomistarum dixit, cum praevia tamen intelligenda sit, ordine naturae, et hoc ratione *actualitatis* et *independentiae* primae causae. Ferrariensis hic vult tantum excludere prioritatem temporis relate ad causam secundam motam. Reponit enim principio assumpto a Scoto, in quo agitur de prioritate temporis, et vult definire, quod contingentia effectus tunc habetur, quando causa secunda contingens agit: Licet enim motio a causa prima immediate recipiatur in secunda et immediate attingat effectum, cum tamen actio primae modificetur in causa secunda ut dixit, tunc causa prima effectum contingenter attingit, quando a causa secunda attingitur, ejus contingentiam efficiendo. Atque ut Ferrariensis mens clarius pateat, recolendum est, quid ex mente ipsius sit causam agere virtute causae primae et quid sit illa virtus: Hoc habet Ferrariensis in lib. III super *c. 70*, ubi exponit celebrem locum S. Thomae de Potentia *q., 3, a. 7, ad 7*. (Et nota quod Suarez lib. 3, de auxiliis c. 9 ingenue fatetur, ibi Ferrariensem aperte docere praemotionem physicam). « Advertendum, inquit, ex doctrina S. Thomae *de Pot. q. 3. a.* 7, *ad* 7, quod duplex vis ad agendum rebus creatis inest, dum agunt; una est forma habens esse firmum, et natura, per quam agunt tanquam propria et naturali virtute; *alia est vis quae est intentio sola virtutis divinae, habens esse incompletum,* per modum quo colores sunt in aere, et *virtus artis in istrumento;* et ista vis non convenit rebus, nisi *quando actualiter operantur* et agunt, tanquam *divinae virtutis instrumenta,* sicut et virtus artis non remanet in instrumento, nisi quando ipsa utitur ad operationem artis. Deus ergo dat rebus naturalibus utramque virtutem, sed secundam tantum *illis communicat, dum eas ad operationem applicat:* ideo dixit S. Thomas quod superius agens, dat inferiori agenti virtutem per quam agit, vel conservat eam, quod pertinet ad primam virtutem; vel applicat ad agendum, quod per secundam virtutem efficitur: » ....Et ibi, infra: « accipitur tanquam una virtus, ipsa virtus in Deo existens, et ejus intentio in causis inferioribus producta, sicut ars quae est in mente artificis, et ejus intentio in instrumento recepta, pro una virtute accipiuntur: » Patet igitur quomodo causa prima non in aliqua priori duratione attingat effectum quam causa secunda: quatenus nempe, actio primae causae in ipsa recipitur, quando ad operationem applicat, et sua virtute ipsam causam secundam suo effectui conjungit; licet prioritate naturae prius concipiendum sit id quod movet, quam id quod movetur, et hoc praesertim respectu summae actualitatis et independentiae divinae virtutis.

Ad tertium *Dicitur primo*, quod habere contingentiam a causa prima, *dupliciter* potest intelligi. *Uno modo*, quod prima causa, sit causa contingentiae rerum, et sic verum est contingentia habere a causa prima contingentiam: *causat enim Deus et res, et necessitatem, et contingentiam rerum. Alio modo*, quod res sint contingentes propter contingentiam et inefficaciam causae primae, cujus effectus impediri possit; et hoc modo res non habent contingentiam a causa prima.

Dicitur secundo, quod si aliquid eorum quae nata sunt produci a causa prima mediante causa secunda contingente, a sola causa prima produceretur, illud esset contingens secundum quod est res, quia posset quantum est ex se, deficere et non esse: esset etiam contingens absolute in ratione effectus, quia esset effectus natus produci a causa propria impedibili, non esset tamen contingens, in ordine ad causam tunc producentem, sed esset effectus libere productus.

Ad quartum dicitur, quod eorum quae immediate a Deo producuntur, tanquam scilicet a solo Deo producibilia, aliqua sunt res in se necessariae, sicut corpora coelestia, et animae rationales; aliqua vero sunt res per se contingentes, ut gratia, juxta ea quae superius in secunda ratione sunt dicta; quia scilicet sunt tales naturae quibus convenit secundum se ut possint non esse: nihil tamen est contingens, contingentia conveniente rei, in ordine ad causam, tanquam scilicet causam contingentem et impedibilem habens, sed sunt effectus libere producti.

Sexto prob. Deus cognoscit unumquemque effectum non solum in se, sed etiam in ordine ad quaslibet suas causas proximas. Ergo cognoscit aliqua et evenire, et contingenter evenire. Ergo cum certitudine divinae scientiae stat rerum contingentia. — Probatur *antecedens:* quia Deus est cognitor totius esse cujus est principium. — *Prima* quoque *consequentia* patet: quia ordo contingentium ad suas causas proximas, est ut contingenter ex eis proveniant. — *Secunda* vero probatur: quia scientia Dei non esset vera et perfecta, si non hoc modo res evenirent sicut Deus eas evenire cognoscit. Si ergo cognoscit et ipsas habere esse aliquando, sive aliquando evenire, et contingenter, cum veritate suae cognitionis et certitudine stat, quod effectus contingenter eveniat.

Quantum ad secundum, *respondet ad objectionem factam (c. 63)* et dicit *ipsam tripliciter deficere.*

Obiectio autem erat: Cognitio omnis quae est de contingente, cum est futurum falli potest, cum possit evenire oppositum ejus quod existimatur, alioquin necessarium esset. Quod etiam patet ex nostra cognitione quae est de illis tantum conjecturalis : Dei autem cognitio falli non potest : ergo non potest esse de futuris contingentibus. — Si autem diceretur, quod licet divina scientia falli non possit, potest tamen mutari secundum rerum mutationem, per no-

vam rei cognitionem; hoc non obstat rationi, quia impossibile est quod Deus aliquid de novo cognoscere incipiat, eo quod immutabilis sit.

Respondet ergo **primo**, et quod *falsum assumitur;* et quod in illius assumptione *committitur fallacia consequentis.* — *Falsum* quidem *assumitur*, quia non est verum quod omnis cognitio de futuro contingenti falli possit, aut quomodocumque variari, nam posteriorum variatio, prioribus variabilitatem non inducit; cum contingat effectus ultimos contingentes esse, primis causis necessariis existentibus: et ideo cum res scitae a Deo posteriores sint ejus scientia, non autem priores sicut apud nos, ipsarum variatio non inducit variationem in scientia divina; neque scilicet de veritate in falsitatem, neque de ignorantia ad cognitionem. — *Committitur* quoque *fallacia consequentis*, si ex hoc quod nostra cognitio de rebus variabilibus, est variabilis, arguatur id in omni cognitione accidere.

Adverte, quod cum arguitur sic: scientia nostra de rebus variabilibus est variabilis: ergo omnis cognitio talium, est variabilis; non committitur formaliter fallacia consequentis; cum, (ut dicitur in *tractatu fallaciarum* S. Thomae, *c. 27*) illa fallacia accidat tantum in conditionalibus argumentationibus; sed tamen virtualiter et fundamentaliter talis fallacia committitur, sicut in ista: homo currit; ergo omne animal currit: quia virtualiter continetur argumentatio a positione consequentis ad positionem antecedentis, sic arguendo: si homo currit, animal currit; ergo si animal currit, homo currit: tanquam videlicet consequens sit omnino idem cum antecedente. Similiter in proposito, virtualiter continetur similis argumentatio, ac si omnino sit idem cognitionem nostram rerum variabilium, variabilem esse, et absolute cognitionem talium esse variabilem.

Sed occurrit **dubium** *circa primam partem responsionis.* Licet enim variatio posterioris non inducat necessario variationem prioris in omnibus, ubi tamen oportet prius et posterius esse adaequata, ibi necessario variato uno, necesse est alterum variari, si debeat aequalitas remanere: nam si ab uno aequalium removeatur aliquid quantitatis, non remanent amplius aequalia, nisi tantumdem ab alio removeatur: modo inter scientiam divinam et rem scitam, oportet esse adaequationem, cum de ratione verae cognitionis sit adaequatio: ergo facta variatione in re, necesse est aut mutari cognitionem per novam existimationem, aut ipsam eandem manentem, falsam esse et inadaequatam.

Ad hujus evidentiam *considerandum*, quod *aliter* tempus in quo res est sub aliqua dispositione, se habet ad cognitionem nostram, et *aliter*, ad cognitionem divinam. Ad nostram enim cognitionem comparatur sicut ad rem existentem sub tempore; unde fit ut dum cognoscitur aliqua rei dispositio ut praesens, et ipsa res

cognita, et cognitio intelligatur praesenti tempore mensurari: cum autem cognitio fertur in aliquid sicut futurum, aut sicut praeteritum, intelligatur illud esse futurum aut praeteritum in comparatione ad ipsam etiam cognitionem: cum enim judico Sortem sedere intelligitur sessionem Sortis esse in praesenti tempore, in quo est mea cognitio: et cum judico Sortem sedisse, intelligitur sessionem Sortis esse praeteritam respectu temporis in quo mea cognitio est: et similiter, cum judico Sortem esse sessurum, intelligitur Sortis sessionem respectu cognitionis meae futuram esse. Ex quibus sequitur, cum in diversis partibus temporis, res diversimode se habeat, quod etiam secundûm quod ad cognitionem nostram comparatur, variationem habet. Si enim Sortes hodie sedeat, et judicem ipsum sedere, sessio ipsius est praesens cognitioni meae, si autem cras non sedeat, et judicem etiam ipsum sedere, erit sessio non amplius praesens cognitioni meae, sed praeterita, et per consequens remanet inaequalitas inter cognitionem meam et rem, cum iudicem ipsam esse in tempore in quo est mea cognitio, et tamen in illo non sit. Si autem debet esse aequalitas, oportet ut et judicium mutetur, ut scilicet die crastina ipsum Sortem judicem non sedere, sed sedisse, sicut ipse mutatus est de sedente in non sedente.

Ad cognitionem autem divinam, comparatur tempus non sicut ad rem sub tempore contentam, sed sicut ad id quod est supra omne tempus, utpote aeternitate mensuratum, quae omni differentiae temporis adest; ideo quamtumcunque res in seipsa varietur, non variatur tamen secundum quod ad divinam cognitionem refertur, cum semper quantum ad omnem sui dispositionem, sit divino conspectui praesens pro omnibus temporis partibus, quibus diversimode disponitur. Si enim Sortes hodie sedeat, semper Deus videt Sortem hodie sedere; et si cras non sedeat, semper videt ipsum cras non sedere: et sic res nunquam variatur in comparatione ad divinam cognitionem, ut sit sibi aliquando praesens, aliquando praeterita, aliquando futura, sed semper est sibi praesens, licet cognoscat Deus, esse nobis eam aliquando praeteritam, aliquando futuram: et sic ex rei variatione in se, neque tollitur adaequatio scientiae divinae et rei scitae, manente eadem cognitione, neque oportet Deum novam formare cognitionem, quia non variatur res in ordine ad divinam cognitionem, ut nunc uno modo se habeat ad eam, nunc alio modo, sicut evenit cognitioni nostrae, cui aliquando sessio Sortis est praesens, aliquando praeterita, aliquando futura. — Quod autem adducitur de aequalibus quantitatibus, non cogit, quia quando unum quantum, aequale alteri quanto, variatur secundum quantitatem, sicut variatur in se, ita etiam variatur in ordine ad quantum, cui erat aequale, et ideo tollitur aequalitas inter illa: quod autem intelligitur a Deo licet varietur in se, non tamen in ordine ad divinam cognitionem variatur: ideo non tollitur adaequatio inter scientiam Dei, et rem ab ipso scitam.

Sed insurgit **aliud dubium.** Si res semper eodem modo se habet in comparatione ad divinam cognitionem, cum antequam Christus nasceretur, Deus sciret Christum nasciturum, et quando nascebatur, sciret Christum nasci; sequitur, quod nunc etiam Deus scit Christum esse nasciturum, et Christum nasci: quod tamen est falsum, cum Christus non sit nunc nasciturus, neque nunc nascatur.

Respondetur, quod cum dicitur Deus nunc scit Crhistum nasciturum, praesens tempus per verbum et adverbium importatum, potest se tenere *aut ex parte cognitionis, aut ex parte rei cognitae*: *Si ex parte cognitionis* teneatur, sic Deus nunc cognoscit Christum nasciturum; sensus est enim quod nunc est illa cognitio Dei qua cognoscit Christum nasciturum, pro tempore scilicet in quo erat verum Christum nasciturum quoad nos; quod sane verissimum est, cum cognitio Dei sit aeterna, et tempus in quo fuit verum dicere, Christus est nasciturus, ab aeterno sit divinae cognitioni praesens. — Si autem *ex parte rei cognitae* teneatur, sic non cognoscit Deus nunc Christum nasciturum: sensus enim esset, ipsum cognoscere quod nunc Christus est nasciturus, quod esset false cognoscere, cum Christus non sit nunc nasciturus: nec tamen sequitur quod in divina scientia sit mutatio, sed tantum, quod rerum mutationes Deus congoscit, dum cognoscit quod Christus aliquando respectu nostrum est nasciturus, et aliquando est natus, et quod unum enunciabile nunc est verum, aliud vero, alio tempore.

Si ergo accipiatur *tempus ex parte cognitionis*, negatur falsitas *consequentis*, et ad probationem negatur *consequentia.* Licet enim nunc non sit Christus nasciturus, est tamen nunc cognitio, qua cognoscitur nasciturus pro tempore in quo erat verum dicere, Christus est nasciturus. — Si autem accipiatur *tempus ex parte rei cognitae*, negatur *consequentia.* Quia licet res in comparatione ad divinam cognitionem, semper eodem modo se habeat, quia semper est sibi praesens secundum omnem sui dispositionem, in seipsa tamen mutatur, ut aliquando Christi nativitas nobis praesens sit, aliquando praeterita, aliquando futura, et ideo cognoscitur a Deo esse nobis aliquando praesens, aliquando praeterita, aliquando futura.

Ex his patet sensus istius propositionis quam S. Thomas *1, parte* concedit, scilicet: *non quidquid Deus scivit scit*; si non ad res sed ad enunciabilia referatur. Si enim tempus importatum per hoc verbum, *scit,* ex parte scientis se teneat, sic quidquid Deus scivit, modo scit. Sensus est enim quod de quocumque enunciabili, Deus scientiam habuit in tempore nobis praeterito, etiam nunc de eo scientiam habet, pro illo scilicet tempore in quo est verum; quia et ipsum enunciabile, et tempus in quo est verum, semper est divino conspectui praesens. — Si autem ex parte enunciabilis sciti se teneat, sic non quidquid Deus scivit, scit, quia non quodcumque enunciabile scivit esse verum in tempore nobis praete-

rito, scit verum esse in tempore nobis praesenti. Nam scivit hoc enunciabile: Christus nascetur; verum esse antequam Christus nasceretur. Non scit autem quod nunc sit verum, quia verum non est. Ad hunc ergo sensum admittit S. Thomas hanc propositionem esse veram: non quidquid Deus scivit, scit; non autem ad primum sensum.

Sed *remanet* **dubium,** quare illam propositionem admittat, si ad enunciabilia referatur, non autem si referatur ad res. Nam sicut enunciabile idem manens, de veritate in falsitatem variatur, ita eadem res de esse variatur in non esse, ed de una dispositione in aliam: si ergo propter variationem enunciabilis conceditur, quod non quodcunque enunciabile Deus scivit, scit; ita propter variationem rei debet concedi, quod non quamcunque rem Deus scivit, scit.

Respondetur, quod non est eadem ratio, de illa propositione, si de enunciabilibus intelligatur, et si intelligatur de rebus: quia cum de enunciabilibus intelligitur Deum aliquid scivisse aut scire, significatur veritatem enunciabilis simul esse in tempore, per illud verbum importato, cum divina cognitione. Cum enim dicitur: Deus scivit Christum esse nasciturum, significatur in tempore praesenti simul esse veritatem illius enunciabilis, et divinam cognitionem de ipso. Et quia non omne enunciabile quod fuit verum in praeterito tempore, est verum in praesenti tempore, licet in tempore, praesenti Deus de ipso cognitionem habeat, pro tempore pro quo est verum, modo superius exposito, ideo, non quodcunque enunciabile Deus scivit, modo scit, intellige, modo superius exposito, scilicet si tempus ex parte scibilis se teneat. Cum autem dicitur Deum aliquam rem scivisse aut scire, non importatur rem simul esse cum divina cognitione, in tempore per verbum importato, sed tantum quod res, divinam terminet cognitionem, et quia ab aeterno res, divinam terminat cognitionem quantum ad omnem suam dispositionem, eo quod omne tempus ab aeterno divinae cognitioni sit praesens; ideo quamcumque rem Deus scivit, etiam modo scit, quia ejus intuitus semper in rem in quacunque dispositione sit, feratur.

Prima ergo *responsio* S. Thomae est, quod *major* in objectione assumpta est falsa.

Respondetur secundo, *ad probationem majoris*, et negatur *assumptum*: ostenditurque ibi accidere *fallaciam accidentis*. Est quidem *assumptum* hoc *falsum*, quod possit evenire oppositum ejus quod existimatur de futuro contingenti, scilicet secundum quod cognoscitur a Deo. Licet enim cum dicitur, Deus scivit vel scit hoc futurum, quoddam medium accipiatur inter divinam cognitionem et rem scitam, scilicet tempus locutionis respectu cujus res scita dicitur futura, non tamen dicitur res futura respectu divinae cognitionis, quae in momento aeternitatis existens, ad omnia praesentialiter se habet; et quia quod est, non potest quantum ad

illud instans in quo est, non esse: ideo res futura cognita a Deo ut ab ipso cognoscitur, non potest aliter evenire ex suppositione, unde si substraheretur tempus locutionis, non diceretur hoc esse cognitum a Deo tanquam futurum et non ens, ut habeat locum quaestio, an possit non esse, sed sic diceretur cognitum tanquam in sua existentia visum, quo in loco, non habet locum quaestio an pro tunc possit non esse. — Committitur autem *fallacia accidentis*: quia cum tempus praesens et praeteritum, coexistat aeternitati, habitudo praesentis temporis, aut praeteriti ad futurum, et non ens, tanquam videlicet sit futurum, attribuitur aeternitati, dum dicitur quod cognitum a Deo est futurum et non ens, tanquam videlicet sit futurum divinae scientiae: in quo per accidens est deceptio, quia cum habitudo temporis praesentis aut praeteriti ad futurum, non conveniat tempori ut coexistit aeternitati, sed aliunde ut ab aeternitate distinguitur, non debet hoc attribui aeternitati, ideo si attribuatur, est deceptio secundum accidens.

Adverte, quod per hanc responsionem non vult excludere S. Thomas a Deo cognitionem futuri, ut futurum est nobis, sed tantum cognitionem futuri, ut futurum suae cognitioni, et cognitionem futuri, ut est tantum in causis suis, eo modo quo nos futurum cognoscimus, sic enim, ut superius ostendimus, futurum contingens non subest certae cognitioni. Nam Deus futurum cognoscit secundum esse quod habet in causis suis, secundum quod dicitur nobis futurum, et secundum esse quod habet in seipso: propter hoc cognitio sua de ipso nobis futuro, est certissima, et res quae hoc modo cognoscitur, secundum scilicet quod est in causis, et secundum quod est in seipsa, ex hac suppositione quod in seipsa cognoscatur non potest aliter evenire pro illo tempore pro quo cognoscitur, secundum suum esse, licet absolute possit aliter evenire.

Respondetur tertio *ad probationem assumpti:* conceditur enim quod futurum cognitum a Deo, est necessarium, cum unumquodque cognoscatur tanquam praesentialiter visum, sed est necessarium non quidem *absolute,* (velut a quibusdam dicitur) necessitate *consequentis,* sed sub conditione vel necessitate *consequentiae.* Unde hujusmodi rationes peccant secundum fallaciam compositionis et divisionis; cum enim dicitur, quod videtur sedere, necesse est sedere, *de dicto* et *in sensu composito* est vera, nam ista propositio est necessaria, quod videtur sedere, sedet: *de re* autem sive *de sensu diviso* est falsa; non enim necessarium est Sortem sedere qui videtur sedere, cum contingenter sedeat: unde quia non est necessarium, Sortem sedere qui videtur sedere in sensu diviso, concludere non esse necessarium sedere, quod videtur sedere in sensu composito, scilicet secundum quod illud stat sub cognitione, est arguere a sensu diviso ad compositum.

Advertendum, quod S, Thomas propositionem de *sensu composito*, vocat *de dicto*, illam autem de *sensu diviso*, vocat *de re*: quia

in illa de sensu composito, modus ponitur tanquam totius dicti determinatio, cum enim dicitur: quod videtur sedere necesse est sedere; sensus est, istam propositionem esse necessariam: quod videtur sedere sedet; ubi patet quod modus necessitatis, totum quod dicitur determinat. In illa autem de sensu diviso, modus determinat rem subiecti: cum enim dicitur: quod videtur sedere, necessarium est sedere in sensu diviso; sensus est, quod huic rei, puta Sorti, quae videtur sedere, convenit ut sedeat de necessitate, et non contingenter. (1)

Quantum ad tertium, confirmatur conclusio Auctoritate: *Signa et monstra scit antequam fiant; et eventus temporum et saeculorum* (*Sap.*, *VIII*, *8*,): *Non est quidquam absconditum ab oculis ejus*; *a saeculo usque in saeculum respicit* (*Eccli.*, *XXXIX*, *24–25.*): Et: *Praedixi tibi ex tunc*; *antequam venirent indicavi tibi* (*Isai.*. *XLVIII*, *5*,).

---

(1) Distinctionem hanc *sensus compositi et divisi* catholice et Thomistice intellectam, de qua etiam Ferrariensis superius in hoc capite, pag. 400, et quam Magister sententiarum dixit *distinctionem de conjunctione et disjunctione* (*1. sent. dist. 38. circ. fin*); schola universa ante S. Thomam et post ipsum adhibuit, ad aliqualem intellectum exhibendum altissimae veritatis de infallibili scientia et voluntate Dei praedefinientis et praedeterminantis contingentia et libera; quae distinctio licet veritati rei respondeat, tamen Cajetanus doctissime et piissime dicit *non quietare intellectum* nostrum: et ideo ipse, sicut et nos, captivat suum in obsequium fidei (*in 1, p. q. 22, a, 4*). Non bene autem citatus editor quaestionum disputatarum S. Thomae, in praefatione dicit quod: « Cajetanus quasi praescius futuri (contentionis nempe inter Thomistas et Molinistas) improbat distinctionem *sensus compositi et sensus divisi* »: aliud est enim non quietare intellectum et aliud improbare. Et quis Theologorum unquam dixit, quietare intellectum explicationem analogicam a mente et voluntate creata desumptam, ad aliqualem intellectum de Trinitatis mysterio quaerendum, et tamen nemo eam improbavit. Et insuper, ipse S. Thomas esset improbandus qui illa distinctione utitur in *1, p. q. 23, a. 6. ad 3* de praedestinatione loquens; et in hoc capite 67, et in *1, p. q. 14, a. 13, ad 3*, sub voce necessitatis modalis: *de re* et *de dicto*, et *1, sent. dist. 38*, *quaest. unic. a. 5, ad 5*. Quamvis igitur non quietet undequaque intellectum, haec distinctio non est improbanda; eoque minus sub praetextu improbatae distinctionis, falso abutendo auctoritate Cajetani *apud imperitam multitudinem*, est improbanda rei veritas; sed utilius, cum Cajetano ipso, veritate retenta, concludendum: « Quiescet intellectus noster, non evidentia veritatis inspectae, sed altitudine inaccessibili veritatis occultae ». Cf. Didacus Alvarez. lib. III. disp. 25, et lib. XII, disp. 118.

CAPUT LXVIII.

QUOD DEUS COGNOSCIT MOTUS VULUNTATIS.

QUARTA CONCLUSIO quartae respondens objectioni est: **Deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscit.**

Pro cujus intelligentia *notandum*, quod quia cor est principium motus in animalibus inter moventia corporalia, ideo motus voluntatis dicuntur motus cordis *similitudinarie.* Nam et ipsa voluntas est simpliciter primum motus principium. Vel etiam dicuntur motus cordium propter sui occultationem; uni enim homini motus voluntatis alterius sunt occulti, sicut et cordis affectiones. Per voluntates ergo cordium intelligit voluntatis affectiones, et per cogitationes mentium actus intellectus.

Probatur autem conclusio **primo.** Deus cognoscit ens in anima et ens extra animam. Ergo cognoscit ea quae sunt in voluntate et in cogitatione. — Patet *antecedens*: quia ut supra dictum est (c. 49), omne quod quocunque modo est, cognoscitur a Deo in quantum suam essentiam cognoscit: ens autem quoddam est in anima, et quoddam extra animam. — *Consequentia* vero probatur: quia ens in anima, est quod est in cogitatione et voluntate.

Adverte, quod actus intellectus et voluntatis, *dupliciter* possunt considerari. *Uno modo absolute*, ut accidentia animae sunt. *Alio modo* ut *ad obiecta* terminantur: quia ergo Deus non solum cognoscit ipsam actuum substantiam, sed etiam ad quae objécta illi actus terminentur, intuetur; ideo concludit, quod ea quae sunt in cogitatione et voluntate cognoscit; ipsa scilicet objecta secundum quod terminant actus intellectus et voluntatis, quod est cognoscere ipsos actus ut ad objecta terminantur: quamvis etiam posset intelligi de ipsis actibus et non de objectis immediate; quia videlicet cognoscit ipsos actus existentes in anima, et quia non possunt perfecte cognosci, nisi cognoscatur ad quae objecta terminentur, cum ab ipsis specificentur, ideo necesse est ut Deus etiam ad quae objecta terminentur cognoscat.

Secundo prob. Dei causalitas extenditur ad operationes intellectus et voluntatis. Ergo et Dei cognitio. — Patet *consequentia*: quia Deus essentiam suam cognoscendo, cognoscit omnia ad quae sua causalitas extenditur. — *Antecedens* vero probatur. Deus est fontale principium totius esse, a quo est omnis forma: ergo est omnis operationis principium. — Patet *consequentia:* quia omnis res operatur per formam a qua est esse rei; effectus autem causarum in primas causas principalius reducuntur: ergo omnis ope-

ratio cujuscunque formae, reducitur in primam causam omnis formae.

Tertio prob. Intelligere divinum, est principium, et per consequens causa omnis intellectualis operationis, sicut suum esse est principium et causa omnis esse. Ergo cognoscendo suum intelligere et suum velle, cognoscit omnem cogitationem et voluntatem. — Patet *consequentia*: quia et cognoscendo suum esse, cognoscit esse cujuslibet rei.

Adverte, quod sicut esse divinum est causa exemplaris omnium esse, non autem proprie effectiva, si formaliter sumatur ut ab aliis distinctum attributis, ita intelligere ut intelligere per modum scilicet actus immanentis, et similiter velle, ut habetur ex doctrina S. Thomae *1, sent., dist., 38, a., 1,* habent rationem causae exemplaris omnis intelligere, et omnis velle, eo quod omne intelligere et velle sit quaedam participatio intellectionis et volitionis divinae (1).

Quarto prob. Deus cognoscit res non solum secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod sunt in suis causis, cum cognoscat ordinem causae ad effectum. Ergo etc. — Probatur *con-*

(1) Quamvis divinum esse formaliter sumptum ut causa exemplaris est, ratione distinguatur ab ipso ut causa efficiens est, tamen exemplaris ratio de qua loquuntur hic S. Thomas et Ferrariensis, est illa cui adjungitur voluntas efficiens : est scilicet intellectus, non modo ut speculativus est, sed etiam ut practicus est. Est exemplar videlicet, ut actu imitabile et participabile per voluntatem Dei ita decernentis et praedefinientis. Est exemplaritas ut actu causans. Patet hoc, tum verbis S. Thomae exordientis capitulum ex eo quod : « Deus cogitationes mentium et voluntates cordium *cognoscat in virtute causae,* quum *ipse sit universale essendi principium ;* » tum etiam, ab exemplo artificis qui *per intellectum inducit formam artificiati ;* tum ex modo quo reddit Ferrariensis, argumenta S. Thomae ; praesertim ex eo quod dicat Deum cognoscere voluntates cordium, inquantum sunt participationes volitionis divinae. Et revera, voluntatis motio sub Deo praedeterminante, non est aliud nisi libera participatio divinae intellectionis et voluntatis efficientis liberam creaturam. Sic igitur, heic acci pitur forma et ratio exemplaris vel *idea,* sensu quo eam accipiebant veteres, idest, *forma rei operabilis* inquantum hujusmodi Eo sensu videlicet, quo S. Thomas *de verit., q. 3, a. 1,* sua faciens verba Dionysii *de div. nom. cap.* 5, inquit : « Exemplaria dicimus in Deo existentium rationes substantificatas, et singulariter praeexistentes ; quas Theologia *praedefinitiones* vocat, et divinas et bonas voluntates existentium *praedeterminativas* et *effectivas : secundum quas supersubstantialis essentia omnia praedefinivit et produxit* ». Et ibid., *a.* 7 : « Quia nos ponimus Deum immediatam causam uniuscujusque rei, secundum quod *in omnibus causis secundis* (*etiam liberis*) *operatur* et quod *omnes effectus* secundi ex ejus *praedefinitione* (*decreto*) proveniunt ; ideo non solum primorum entium sed etiam secundorum *ideas* ponimus ». Sic ergo Deus per assentiam, et in essentia sua videt liberos voluntatis motus, inquantum ipsa est *causa exemplaris, praedefiniens, praedeterminans, et efficiens.*

sequentia: quia sicut res naturales sunt in suis causis per virtutes earum, ita artificialia sunt in artificibus per intellectum et voluntatem artificum, eo quod artifex in artificiato producat formam per quam assimilatur suae arti, et similiter est in omnibus quae a proposito aguntur.

Advertendum, quod omni agenti, commune est ut producat effectum similem formae per quam agit. Ideo cum agens a proposito, agat per conceptionem intellectus sui, adjuncta voluntate, oportet ut in effectu producatur forma similis conceptioni et proposito agentis, non quidem similis actui concipiendi, sed similis formae conceptae, saltem secundum aliquam unitatem rationis, etsi non secundum eundem modum essendi. Signum ergo quod agens a proposito, agit per intellectum et voluntatem est, quod producit effectum similem suae conceptioni et volitioni, et ideo Deus qui cognoscit effectum secundum quod est in dispositione causae, cognoscit actus intellectus et voluntatis per quos agens a proposito disponetur ad operandum.

Quinto prob. Informationes et inclinationes rerum naturalium, cognoscuntur a Deo et a nobis. Ergo et Deus cognoscit informationes ac inclinationes animae. Ergo cogitationes et affectiones. — Probatur *prima consequentia:* quia Deus non minus cognoscit substantias intellectuales, quam ipse vel nos substantias sensibiles, cum substantiae intellectuales sint magis cognoscibiles, utpote magis in actu. — *Secunda* quoque probatur: quia cogitatio animae est per quandam informationem ipsius, affectio autem, est quaedam inclinatio ejus in aliquid: unde et inclinationem rei naturalis, appetitum naturalem dicimus.

Duo sunt hic *notanda*:

Primum est: quod ex eo quod Deus informationes rerum sensibilium cognoscit, sequitur ut et informationes rerum intellectualium cognoscat, non autem sequitur illud in nobis: quia quanto aliqua magis sunt in se intelligibilia, tanto magis ab intellectu divino cognoscuntur qui est maxime in actu: a nobis autem maxime intelligibilia minime cognoscuntur, propter imperfectionem intellectus nostri. Et ideo si res sensibiles a Deo cognoscuntur, multo magis res intelligibiles, non autem si nos res sensibiles, et materiales cognoscimus, oportet ut res intelligibiles magis intelligamus.

Secundum est: quod dictum S. Thomae, quoniam scilicet, *cogitatio animae est per quandam informationem ipsius, affectio autem per inclinationem*, non est sic intelligendum, quasi cogitatio informet animam non autem affectio: immo cum utrumque dicat actum immanentem, utroque anima informatur; sed quod cogitatio fit per hoc, quod objectum intellectum aliquo modo informat animam, affectio autem, per hoc, quod anima inclinatur in ipsam rem extra animam. Verum enim quod pertinet ad intellectum est in anima ut dicitur *6, metaph., text. comm. 8,* bonum autem quod pertinet ad

voluntatem est in rebus: et sic Deus cognoscit cogitationem secundum quam informatur conceptu et verbo intellectus; et inclinationem voluntatis in rem extrinsecam.

Confirmatur conclusio Auctoritate Scripturae: *Scrutans corda et renes Deus* (*Ps. VII, 10*): Et *Infernus et perditio coram Deo, quanto magis corda filiorum hominum!* (*Prov. XV, 11*). Ac: *Opus ei non erat, ut quis testimonium perhiberet de homine: ipse enim sciebat quid esset in homine* (*Ioann. II.*, *25*,).

Ad objectionem autem *in oppositum* (*c. 63*) quae in hoc consistit: quia actus voluntatis est in potestate voluntatis; ideo a solo volente cognosci potest: — *Respondetur*: quod hoc quod est in potestate voluntatis velle et non velle, *excludit quidem determinationem ad unum, et violentiam causae extrinsecae moventis*; *non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari.* Ideo negatur consequentia ista: actus voluntatis est in potestate voluntatis: ergo a solo volente cognoscitur (1).

---

(1) Per hujus capituli conclusionem sinthesis habetur Thomisticae doctrinae de causali et praedeterminante influxu Dei in voluntatem liberam. Ex doctrina enim S. Thomae et Ferrariensis complexim sumpta, *tria* habentur: *1.* Dominium voluntatis super actus suos excludit influentiam violentam, a causa extrinsece moventis, vel determinationem ad unum, sicut ea quae sunt a causis necessariis absolute et ex se, quorum nulla est potentia activa ad utrumlibet. 2. Dominium voluntatis *non excludit influentiam superioris causae a qua est ei esse et operari*, inquantum dat, conservat, movet et applicat virtutem ad actum; et cujus virtute omnis alia virtus agit; quae fusius habet Ferrariensis loc. cit. superiori nota ad c. 67 pag. 415 ubi exponit doctrinam S. Thomae *de pot. q. 3, a. 7.* Per illa autem verba: *influentia superioris causae a qua est ei (*voluntati) *esse et operari;* pro intelligentibus, satis comprehenditur, causalitas illa prima, in sua propria ratione primae causae, quae movendo et applicando aufert potentialitatem et imperfectionem, et dat actum et perfectionem, per quam activa libertas in suo esse et operatione constituitur, relate ad determinatum actum, cum potestate ad alios et diversos. 3. Tandem, consequitur, ad omnem *scientiam mediam* evertendam, quod per hanc divinam causalitatem, Deo tribuitur cognitio omnis liberae voluntatis actus, per cognitionem sui: quia videlicet videt ideam illam, seu formam praedefinientem, per decretum suae voluntatis, tales actus liberos, tali tempore, suo effectui conjungere, faciens velle hoc vel illud.

Notandum, interea est, quod qui doctrinam Thomisticam impugnant, et ejus loco concursum simultaneum, vel motionem ad bonum universale tantum, intelligunt; praedictum S. Thomae testimonium salvare non possunt. Agitur enim de distincta cognitione singularium in ipso Deo ut causa prima, a qua est esse et operari: ideoque, *per distinctam cognitionem singularium* cum habitudine effectus ad causam, excluditur sola causalitas movens ad bonum universale tantum: per *causam primam*, excluditur concursus simultaneus, nam causa prima ratione *actualitatis* et *independentiae* debet esse,

CAPUT LXIX.

QUOD DEUS COGNOSCIT INFINITA.

QUINTA CONCLUSIO, quintae respondens objectioni est; **Deus cognoscit infinita.**

Circa quam, *quatuor* facit S. Thomas. *Primo*, ipsam probat. *Secundo*, ostendit differentiam intellectus divini et humani respectu infinitorum. *Tertio*, respondet fundamento objectionis. *Quarto*, ostendit cui scientiae divinae infinitorum cognitio tribuatur.

QUANTUM AD PRIMUM **Arguitur primo** sic. Infinitorum Deus est causa, si infinita sint entia, cum sit causa omnium eorum quae sunt. Ergo est infinitorum cognoscitivus, quia cognoscendo se esse causam rerum, alia a se cognoscit.

Probat ista ratio, quod sit cognoscitivus infinitorum, non absolute, sed sub conditione, si scilicet sunt infinita.

---

naturaliter *praevia*, et totum effectum attingere ut *efficacissima* et *ex se operans*, licet etiam totus sit a causa secunda, sed ut *operans virtute alterius*: per illud denique, quod dat *esse et operari*, confirmatur causalitas et motio ad singulos actus, ubicumque ratio vel minima entitatis et efficaciae invenitur.

Et insuper notandum, quod haec Thomistica de divina causalitate in creatam libertatem doctrina, malis, quae modernae societati liberalismus inflixit, curandis, quam maxime idonea est. Universorum siquidem errorum, communis veluti fons est, quod humano arbitrio vindicetur sui actus absolutum dominium, cujusmodi convenire nequit nisi primo agenti. Hinc insanissimus error libertatis conscientiae et cultus, et effraenatus ille furor in contemnendas Ecclesiae, eiusque capitis leges, quae primae et altissimae causae emanationes purissimae existunt. Caeterum, haec aetatis nostrae deliramenta, consectaria legitima sunt, illius Kantiani principii, quod mensura cognitionis et veritatis non sunt res, sed ipse intellectus tanquam ultima et suprema norma: de quo supra, in nota ad caput 60, pag. 365, diximus. Sic ergo quae Thomistica sapientia statuit de divina motione et illuminatione intellectus et voluntatis creatae, firmissime retinenda sunt, ut principia ad vitam practicam Christianorum, civilisque consortii apprime idonea. De hac voluntatis dependentia et motione a Deo, conferatur S. Thomas: *de pot. q. 3, a. 7, ad 12*, et *13; 1, p. q. 105, a. 4, ad 2: Sent. l. 2, dist. 25, q. 1, a. 1, ad 3.* Inter posteriores Theologos conferre praestat Didacus Alvarez *de auxiliis divinae gratiae, et humani arbitrii viribus* et *libertate*; ubi doctissimus Theologus profunde versat omnes quaestiones de divino concursu et motione in ordine naturae et gratiae, animo candido et contentionis acredine depurato.

Secundo arguit: Virtus divina ad infinita se extendit, cum sit infinita. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia non cognoscitur perfecte virtus nisi cognoscantur omnia in quae potest, cum secundum ea, quantitas virtutis quodammodo attendatur. Deus autem suam virtutem perfecte cognoscit.

Adverte, quod ideo dicit S. Thomas; *quantitatem virtutis quodammodo attendi secundum objecta;* non autem quod secundum ea simpliciter attendatur, quia ut dicit *1, p., q. 42, a. 1, ad 1,* quantitas virtutis primo quidem attenditur *in radice*, in ipsa scilicet perfectione formae vel naturae, et sic dicitur magnitudo spiritualis, quomodo dicitur magnus calor propter suam perfectionem; in effectibus autem formae attenditur *secundario*, scilicet secundum comparationem virtutis ad objecta. Et quia, ut dicitur *1, sent,, dist., 17, q., 2, a., 1,* isto modo dicitur virtus habere quantitatem ex ordine ad extrinsecum, non quia in se divisionem aliquam habeat; ideo non attenditur *simpliciter* quantitas virtutis secundum objecta, sed tantum *secundum quid; simpliciter* autem attenditur secundum formae perfectionem.

Tertio arguit. In rebus naturalibus est infinitum in potentia, ut dicitur, *3, physic., text., comm., 8.* Ergo Deus cognoscit infinita. — Patet *consequentia*: quia Dei cognitio ad omnia se extendit, quae qualitercunque sunt sive actu sive potentia. *Confirmatur* per exemplum de unitate, si cognosceretur quidquid est in ipsa in potentia, quia est potentia omnis numerus.

Adverte, quod *ideo unitas est potentia omnis numerus*, quia est in potentia ad infinitas additiones numerorum, ex quibus infinitae numerorum species resultant, potest enim unitati addi unitas, et sic resultat binarius, potest addi binarius, et sic resultat ternarius, et sic infinitum: et ideo unitas quae fundamentum ponitur omnium numerorum, secundum eorum ordinatum processum, est potentia omnis numerus. Propter hoc, si quis cognosceret quidquid in ipsa potentialiter continetur, cognosceret infinitas species numerorum, eodem modo, si Deus cognoscit quidquid est in potentia unitatis, cognoscit infinita, et si cognoscit quidquid est in potentia continui potentialiter continentis infinitas partes et infinitas divisiones, infinita cognoscit.

Quarto arguit: A Deo infinita exemplari possunt, habentia infinitas perfectiones, quia nec unum eorum nec plura exemplata, perfectionem ipsius adaequare possunt, cum sit infinitae perfectionis. Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia per essentiam suam tanquam medio exemplari alia cognoscit.

Recte intelligendum est, *a Deo infinita exemplari posse*, sic videlicet, quod quacunque perfectione producta, potest alia produci: et illa producta, alia, et sic in infinitum: non autem quia possunt simul esse actu infinitae perfectiones a Deo productae, propter hoc

addidit, quod semper remanet novus modus, quo aliquid exemplatum ipsum imitari potest.

Quinto arguit: Intelligere Dei est infinitum sicut suum esse. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia sicut finitum ad finitum, ita infinitum ad infinitum; intelligere autem nostrum finitum, finita capere potest. Ergo intelligere Dei infinitum, infinita.

(**Dubium**). Sed videtur, ista comparatio non valere, quia non repugnat finito ut totum accipiatur, repugnat autem infinito, totum capi: cum infinitum sit cujus quantitatem accipientibus, semper remanet aliquid accipiendum.

Respondetur, quod repugnat infinito secundum se, totum capi ab intellectu, si *successive* accipiatur; et sic intelligitur quod remanet semper aliquid accipiendum. Procedens enim successive in cognitione infiniti, nunquam pervenit ad cognitionem totius, sed semper remanet aliquid accipiendum: non autem repugnat infinito, totum comprehendi per intellectum infinitum simul, ita scilicet quod nihil ipsius remaneat intelligendum, aut sit extra intellectum infinitum.

Sexto arguit: Deus perfecte cognoscit seipsum. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia intelligens maximum intelligibile, non minus cognoscit minora, sed magis, ut dicitur *2, de anima text., comm.,* 7. Infinita autem entia quocunque sint infinita, essent minoris infinitatis quam Deus, et secundum aliquid essent finita, quia haberent esse receptum. Ergo si Deus intelligit se, potest etiam omnia infinita cognoscere.

Adverte, quod unum infinitum simpliciter, majus esse non potest alio infinito simpliciter; sed bene *infinitum simpliciter, est majus infinito secundum quid.* Sicut si esset corpus secundum omnem dimensionem infinitum, esset majus corpore infinito, secundum longitudinem tantum. Ideo, cum Deus sit *simpliciter* infinitus, omnia autem creata, quantumcunque ponantur infinita, sint infinita *secundum quid*, propter limitationem eorum ad certum genus aut speciem, inquit S. Thomas, quod sunt minoris infinitatis quam Deus.

Septimo arguit: Intellectus divinus secundum efficaciam sive perfectionem est infinitus. Ergo per unum, quod est essentia sua, potest infinita cognoscere. — Probatur *consequentia*: quia quanto intellectus est efficacior, et limpidior in cognoscendo, tanto ex uno potest plura cognoscere, sicut omnis virtus quanto est fortior, tanto est magis unita.

Octavo arguit: Nulla perfectio intelligibilis divino intellectui deest, cum sit simpliciter perfectus, sicut essentia. Sed id ad quod intellectus noster est in potentia, est ejus perfectio intelligibilis: est autem in potentia ad infinitas species intelligibiles, cum et numerorum et figurarum species sint infinitae. Ergo etc.

Confirmatur: quia alioquin intellectus noster esset plurium cognoscitivus quam intellectus divinus, vel intellectus divinus non

cognosceret omnia actu, quorum est cognoscitivus in potentia. — Probatur *consequentia :* quia intellectus noster potest in infinitum species numerorum multiplicare : ergo si illas infinitas species non potest cognoscere Deus, plura cognoscere poterit intellectus noster, quam intellectus divinus : si autem cognoscere potest, sed non actu cognoscit, ergo non cognoscit omnia simul quorum est cognoscitivus.

Adverte primo, quod quia species intelligibilis ad quam intellectus noster est in potentia, est intelligibilis perfectio intellectus ; ideo oportet ut omnes species intellectus nostri ad quas est in potentia, sint in intellectu divino, secundum tamen modum intellectus divini, non autem secundum modum intellectus nostri : et quia secundum species infinitas ad quas intellectus noster est in potentia, nata sunt intelligi infinita, ideo potest Deus per illas in ipso existentes, intelligere infinita.

Adverte secundo, quod intellectus noster dicitur esse in potentia ad infinitas species intelligibiles, non quia posset simul informari infinitis speciebus intelligibilibus, hoc enim repugnat infinito, ut scilicet sit in actu, sed quia quotcumque species habeat, adhuc alias potest recipere in infinitum, si duret in infinitum et cognoscat per acceptionem specierum ; eodem modo intelligendum est quod potest in infinitum species numerorum multiplicare. Unde potentialitas intellectus est infinita aliquo modo in potentia, non potentialitate reducibili totaliter in actum perfectum, sed educibili in actum permixtum potentiae ; ut dicitur de infinitate numerorum et divisionis continui.

Nono arguit : Divinus intellectus cognoscit omnia simul. Ergo etc. — Probatur *consequentia* : quia infinitum non repugnat cognitioni, nisi inquantum repugnat numerationi qua successive cognoscitur : sic enim ejus cognitio compleri non potest, nec ejus numeratio, sed bene potest ab aliquo intellectu totaliter cognosci.

Decimo arguit : Pluralitas nullam differentiam in Dei cognitione facit. Ergo nec infinitas. Ergo nihil differt ad intellectum divinum finitorum vel infinitorum cognitio. Ergo cum finita cognoscat, nihil prohibet ut etiam infinita cognoscat. — *Antecedens* patet : quia plura simul cognoscuntur a Deo. — *Consequentia* vero probatur : quia cum omnis quantitas in quadam multiplicatione partium consistat, ex quo numerus habet ut sit prima quantitatum, si pluralitas nullam facit differentiam, nec etiam quod quantitatem consequitur, qualis est infinitas, aliquam faciet differentiam.

Adverte, quod ut dicitur *super* Boët., *de Trin., q., 4, a., 2, ad 6 : formaliter* quidem *quantitas discreta est prior quantitate continua, sed materialiter quantitas continua est prior discreta* ; cum numerus causetur ex divisione continui. Et ideo cum inquit S. Thomas, quod *numerus est prima quantitatum*, intelligendum de *primitate formali* et perfectionali ; ut patet ex principiis quantitatis discretae et continuae. Unitas enim simplicior est et abstractior, ac

per hoc perfectior puncto, quod supra indivisibilitatem addit positionem in continuo. Patet etiam, quod, ut innuit hoc loco S. Thomas, id unde sumitur ratio quantitatis, scilicet multiplicitas partium, perfectius convenit numero quam aliis quantitatibus; immo non videtur continuo convenire, nisi ratione numeri in continuo potentialiter inclusi.

« *Quomodo intelligendum, si Deus potest plura simul finita cognoscere, potest etiam cognoscere infinita* ».

Occurrit autem **dubium** circa hanc rationem. Quamvis enim aliquid alteri non repugnet, ratione alicujus communis, potest tamen sibi repugnare ratione propriae naturae. Sicut, dividi in partes aequales non repugnat numero impari, ratione quantitatis aut numeri, repugnat tamen sibi inquantum est numerus impar. Ita diceret aliquis, quod licet infinitus non repugnet cognosci, ratione pluralitatis, repugnat tamen sibi ratione infinitatis. Et sic, licet pluralitas non faciat differentiam in divina cognitione, poterit tamen infinitas differentiam facere, ut scilicet possit Deus finita cognoscere, non autem infinita: et multum differt Deum cognoscere finita et ipsa cognoscere infinita.

Respondetur: quod ubi est eadem ratio repugnantiae prioris et posterioris, si ab aliquo removeatur ratio repugnantiae prioris, nec etiam posterius repugnabit. Propter hoc inquit Philosophus in *4, physic.*, quod si duo corpora possent esse in eodem loco, et infinita possent esse. Cum ergo eadem sit ratio in intellectu nostro quare plura non possit simul intelligere, et quare non possit intelligere infinita, quia videlicet per plures species illa intelligeret, non potest autem simul pluribus speciebus uti; si ab aliquo intellectu removeatur quod ea quae intelligit, per plures species cognoscat, sicut poterit plura per unam speciem simul intelligere, ita et infinita, quantum est ex parte intellectus cognoscentis. Et ita, cum pluralitas intelligibilium nullam faciat differentiam in cognitione divina, eo quod quidquid intelligit, per suam essentiam simul intelligat; nec etiam infinitas differentiam faciet, quantum est ex parte intellectus divini. Quod intendit S. Thomas per istam rationem concludere; sicut enim plura per suam essentiam simul cognoscit, ita per eandem, infinita potest cognoscere simul. Cui si addatur quod in praecedenti ratione sumptum est, scilicet quod infinito non repugnat cognosci, nisi inquantum successive cognoscitur, relinquitur nullam repugnantiam esse, quin intellectus divinus infinita cognoscat, neque inquam, ex parte intellectus, neque ex parte cognoscibilis. Unde ista ratio, est prioris rationis confirmatio.

Confirmatur et auctoritate Psalmi, ubi dicitur: *Et sapientiae ejus non est numerus* (*Ps. CXLVI, 5*).

Quantum ad secundum. Deducit S. Thomas, ex praedictis, diffe-

rentiam inter intellectum divinum et nostrum in cognitione infiniti: et ponit *quadruplicem differentiam*, quae hujus diversitatis est causa.

Prima est: quia intellectus noster, simpliciter est finitus.

Secunda est: quia intellectus noster cum diversa per diversas species cognoscat, non potest infinita per unam cognitionem cognoscere, sed bene intellectus divinus.

Tertia est: ex praecedenti sequens: quia intellectus noster non potest simul multa cognoscere, et ita non potest infinita cognoscere, nisi successive ea numerando; intellectus autem divinus multa simul intuetur, quasi per unam speciem visa.

Quarta est: quia intellectus divinus est eorum quae sunt et eorum quae non sunt, non autem intellectus noster.

Advertendum, quod *prima differentia*, quia scilicet intellectus noster est finitus, intellectus autem divinus infinitus, per se sumpta, non est causa diversitatis respectu cognitionis infinitorum, sed cum aliis: quia secundum doctrinam S. Thomae, anima Christi cognoscit infinita in Verbo, et tamen intellectus ejus est finitus. Vel etiam dicendum, quod quia intellectus noster est finitus, ideo non potest cognoscere *simpliciter* infinitum: neque etiam anima Christi, ut dicitur 3° *sententiarum*, sed tantum infinitum *secundum quid*, quando per aliquid unum anima cognoscit, sicut anima Christi per Verbum. Intellectus autem divinus qui est infinitus, potest *simpliciter* infinita cognoscere.

Quantum ad tertium. *Respondetur* obiectioni; et quia fundatur objectio super auctoritate Philosophi dicentis quod: *infinitum, inquantum infinitum, est ignotum.* — *Dicitur*, quod est ignotum si per mensurationem suarum partium cognoscere ipsum aliquis vellet: quod esset cognoscere infinitum inquantum infinitum: non autem sic ipsum Deus cognoscit, sed totum simul. Unde non cognoscit (ut ita dicatur) infinitum secundum quod est infinitum, sed ut ad suam scientiam se habet ac si esset finitum.

Adverte primo, ex doctrina S. Thomae *1, p., q. 14, a. 12, ad 1*, cum de ratione quantitatis sit ordo partium, et infinitum sequatur quantitatem, cognoscere infinitum per modum infiniti, est cognoscere ipsum numerando partem post partem. Et ideo inquit S. Thomas hic, quod haec est propria ratio quantitatis, ut scilicet per numerationem suarum partium cognoscatur, et quia nunquam compleri posset numeratio infiniti, ideo infinitum, inquantum infinitum, est ignotum.

Advertendum secundo, quod ideo dixit S. Thomas: *Deum non cognoscere infinitum inquantum infinitum*, addito (ut ita dicatur): quia ut dicitur *de verit., q. 2, a. 2, ad* 7. de ipso Deo: si fiat vis in verbo, infinitum nulli est finitum, sed pro tanto potest aliquo modo dici finitum, comparatum ad divinam cognitionem, quia ita perfecte ab ipsa cognoscitur, sicut finitum ab intellectu finito, et

quia non cognoscitur sicut finitum ab intellectu finito, et quia non cognoscitur successive, sed simul sicut finitum.

Considerandum postremo, quod cum dicimus Deum infinitam multitudinem perfecte cognoscere, non est sic intelligendum, quasi ad aliquod ultimum ejus cognitio pertingat; repugnat enim infinito, ea parte qua est infinitum, habere ultimum, sed quia nulla pars illius latet ejus cognitionem. Et sicut, quacumque data parte infiniti, adhuc ulterior datur in infinitum; ita quacumque visa, videt Deus ulteriorem: et cum nulla remaneat sibi incognita, videt tamen nullam esse ultimam. Et hoc est ipsum infinitum perfecte cognosci a Deo.

Quantum ad quartum, cum duplicem ponamus in Deo scientiam, scilicet, *visionis* et *simplicis intelligentiae,* inquit S. Thomas, *Deum cognoscere infinita, scientia simplicis intelligentiae*, quia cognoscit ea quae sunt in potentia sua et creaturae, quae sunt infinita; *non autem scientia visionis*, quia ea quae aliquando sunt actu, non sunt infinita. Ex quo sequitur *majorem* rationis, qua sic arguebatur: singularia sunt infinita, infinitum est ignotum, ergo non cognoscit singularia: *esse falsam.* Non sunt enim singularia infinita, cum generatio, secundum fidem, ex neutra parte sit infinita.

« *Quae et quomodo Deus cognoscat infinita, scientia visionis* ».

Sed occurrit **dubium,** quia S. Thomas videtur sibipsi contradicere. Nam, in *quaest., de verit., q. 20, a. 4, ad 1,* et *1, p., q. 14, a. 12, ad 1,* tenet: quod non solum potest, absolute loquendo, Deus cognoscere infinita *scientia visionis,* sed etiam nunc de facto cognoscit; quia cognoscit infinitas cogitationes damnatorum, si animae damnatorum perpetuae sunt, et habent volubiles cogitationes: cujus oppositum hic dicitur.

Respondetur, quod hoc loco loquitur de naturis *subsistentibus:* quia argumentum supponebat singularia subsistentia esse infinita. De istis enim non est verum quod *scientia visionis* infinita cognoscat, quia Deus non producet infinita subsistentia. In quaestionibus autem de veritate, et in Prima parte, loquitur absolute, ut etiam *scientia visionis* ad *accidentia,* et *non* per se *subsistentia* extenditur. Sic enim infinita, scientia visionis cognoscit , sicut infinitas partes continui, et infinitas cogitationes damnatorum.

CAPUT LXX.

QUOD DEUS COGNOSCIT VILIA.

SEXTA CONCLUSIO respondens sextae objectioni (*c. 63*) est : **Deus cognoscit vilia, nec hoc ejus derogat nobilitati, immo, eam attestatur.**

Probatur primo. Deus est infinitae virtutis in intelligendo. Ergo ejus cognitio usque ad remotissima extenditur. Ergo ad quaecunque vilissima. — Probatur *prima consequentia* : quia vis divini intellectus in intelligendo, assimilatur virtuti activae, cum non accipiendo a rebus cognoscat, sed magis per hoc quod eis influit : quanto autem virtus activa est fortior, tanto ad remotiora suam actionem extendit. — *Secunda* quoque probatur : quia gradus nobilitatis et vilitatis in entibus, attenditur secundum propinquitatem et elongationem a Deo.

Adverte : cum inquit S. Thomas, quod *Deus magis intelligit per hoc quod rebus influit*, quod, ly *per hoc,* non accipitur *causaliter*, sed *consecutive*, et *concomitanter.* Non enim influere rebus est causa Deo intelligendi res, sed e converso, quia intelligit, influit quod intellectu concepit.

Secundo prob. Si non cognosceret vilia, sequeretur quod nec etiam nobilissima intelligeret, et sic non intelligeret alia a se. – Probatur *consequentia* supponendo quod unumquodque in se consideratum nobile sit, quia omne quod quomodocunque est sive actu sive potentia, est similitudo primi actus, et ex hoc nobilitatem habet, sed vile dicitur aliquid respectu nobilioris : tunc sic : A Deo nobilissimae aliarum rerum non minus distant, quam ultimae rerum creatarum a supremis : quia videlicet illae distant sicut finitum ab infinito, istae autem sicut finitum a finito. Ergo si distantia vilium a nobilissimis, impedit ne vilia cognoscantur a Deo ; multo magis distantia nobilissimarum rerum a Deo, impediet eorum cognitionem.

Tertio prob. Deus cognoscit ordinem universi. Ergo nobiliora et viliora cognoscit. — Probatur *antecedens :* quia bonum ordinis universi est nobilius qualibet parte universi ; cum partes singulae ad ejus bonum ordinentur, út dicitur *12, metaph., text., comm,, 52.* Et ideo, si Deus aliquam naturam nobilem cognosceret, maxime cognosceret universi ordinem. — *Consequentia* etiam probatur *:* quia talis ordo cognosci non potest, nisi cognoscantur nobiliora et viliora in quorum distantiis et habitudinibus consistit.

Adverte, cum inquit S. Thomas, quoniam *bonum ordinis universi, nobilius est qualibet parte universi,* quod hoc non est sic intelligen-

dum quasi ipsa ordinis habitudo secundum se sit nobilissimum entium; sed quoniam omnes partes universi simul sumptae, secundum quod sunt ordinatae, est nobilissimum entium, et qualibet parte per se sumpta nobilius.

Quarto prob. Si vilitas cognitorum redundaret in cognoscentem, non posset esset nisi per accidens: vel scilicet, quia dum vilia considerat a nobilioribus abstrahitur cogitandis; vel quia ex eorum consideratione in aliquas indebitas affectiones inclinatur: horum autem neutrum Deo potest convenire. Ergo etc. — *Major* probatur; quia de ratione cognitionis est, ut cognoscens contineat cognitum secundum modum suum, id est quantumcunque res cognita vilis sit, in intelligente tamen est secundum modum intelligentis: ideo vilitas ejus per se in intelligente redundare non potest, sed si redundat, hoc est per accidens.

Quinto prob. Cognitio quae simul potest in nobiliora et vilia, non est judicanda vilis. Sed talis est cognitio divina, cum Deus, et se, et alia eadem scientia et consideratione considerat. Ergo etc. — Probatur *major*: quia virtus non judicatur parva quae in parva potest, sed quae ad parva determinatur; quia scilicet, in parva tantum potest. Nam quae potest in magna, potest etiam in parva, quando scilicet parva continentur in magnis, non autem si sint omnino disparata. Ergo similiter cognitio quae potest simul in nobilia et vilia, non est judicanda vilis, sed quae potest tantum in vilia; sicut in nobis in quibus alia scientia divinorum, et alia humanorum, et in comparatione nobilioris, inferior vilior reputatur.

Confirmatur auctoritate Sapientiae: *Attingit ubique propter suam munditiam.... et ideo nihil inquinatum incurrit in illam* (*Sap. VII. 24* et *25*).

Ex istis respondetur *ad rationem in oppositum* (*c. 63*) et ex abundanti ad auctoritatem Aristotelis quae adduci potest. Cum enim dicitur, quod *nobilitas scientiae ex nobilitate scibilis pènsatur:* — *Respondetur,* quod hoc intelligendum est de iis ad quae scientia principaliter ordinatur, et non de omnibus quae in scientia cadunt. Sub nobilissima enim scientia, apud nos cadunt non solum suprema in entibus, sed etiam infima, ut patet in Philosophia prima, cuius consideratio extenditur a primo ente, usque ad ens in potentia. Infima autem sub divina scientia cadunt, quasi cum principali cognito simul nota.

Adverte, quod prima Philosophia, licet de materia quae est potentia, tractet, quae etiam est de consideratione naturalis; alia tamen et alia ratione in utraque consideratur, pertinet enim ad primam Philosophiam in quantum pars entis, ad naturalem autem, inquantum pars entis mobilis, et subjectum primum transmutationis.

Ex hoc quod dicit S. Thomas, *primae Philosophiae considerationem extendi a primo ente, usque ad ens in potentia*, habetur quod *ens reale est subiectum Metaphysicae,* non autem ens com-

mune enti reali et enti rationis. Nam si esset ens commune enti reali, et enti rationis, non poneretur hic ens in potentia pro infimo ad metaphysicam pertinente, sed ens rationis, quod minus habet de entitate, quam ens in potentia, quod est in materia.

Ad Aristotelem qui videtur velle 12, *metaph, text., comm.*, 51, quod Deus non intelligit aliud extra se, et quod vilia melius ignorantur, quam sciuntur: — *Dicitur primo*, quod mens ejus est, quod Deus nihil aliud a se intelligit quod sit perfectio sui intellectus, quasi principale cognitum. — *Dicitur secundo*, quod vilia melius ignorantur quam sciuntur, quando alia est cognitio vilium et nobilium, et vilium consideratio impedit considerationem nobilium.

CAPUT LXXI.

QUOD DEUS COGNOSCIT MALA.

Septima conclusio respondens septimae objectioni, (*c. 63*) est: **Deus cognoscit mala.**

Circa quam, *tria* facit S. Thomas. *Primo*, ipsam probat. *Secundo* eam declarat. *Tertio*, removet quaedam dubia.

Quantum ad primum; **Arguitur primo:** Deus cognoscit omnia particularia bona, quibus mala opponuntur, Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia cognito bono, malum oppositum cognoscitur, ut inferius declarabitur.

Secundo arguit. In Deo est ratio qua malum cognoscitur. Ergo etc. — Probatur *antecedens*: Ratio qua cognoscitur malum, non repugnat bono, immo magis ad rationem boni pertinet, in quantum scilicet, ipsa ratio bonum quoddam est, cum, *contrariorum rationes, in anima non sint contrariae;* alioquin non simul essent in anima, nec simul cognoscerentur. Sed in Deo, propter suam absolutam perfectionem inveniuntur omnes rationes bonitatis. Ergo etc.

Adverte, circa illam propositionem implicite dictam: *rationes contrariorum simul cognoscuntur ab anima*: quod hoc intelligendum est, non ut distinctae omnino sunt, cum ut superius ostensum est, (*c. 55*) intellectus noster non possit plura simul intelligere, ut plura sunt, sed ut conveniunt in una intentione contrarietatis. Intellectus enim intelligens album, et nigrum esse contraria, simul, ut sic, intelligit album et nigrum.

Circa illam propositionem: *In Deo est ratio qua malum cognoscitur:* **dubitatur**: quia S. Thomas tenet, *de verit., q., 3, a., 4, ad 6* quod mali non potest concipi aliqua forma, nec in intellectu, nec in imaginatione. Ergo in Deo non est ratio qua malum cognoscitur.

Dicitur, quod nec in intellectu nostro, nec in intellectu divino

est ratio mali omnino distincta a ratione boni; sed bene potest esse ratio quae boni rationem aliquo modo includat: ideo nulla est contradictio, quomodo autem hoc sit, inferius ostendetur.

Tertio arguit. Intellectui divino non potest deesse aliqua intellectualium perfectionum: Sed bonum intellectus etiam in cognitione mali consistit. Ergo etc. — Probatur *minor*: Verum, est bonum intellectus sed non solum verum est, bonum esse bonum, sed etiam malum esse malum. Ergo etc.

Adverte, quod, ut superius dictum est, *intellectus tunc est verus quando quod concipit de re, illi convenit*: tunc enim rei est adaequatus; cum autem de malo concipit quod sit malum, tunc convenit malo id quod intellectus de ipso concepit, ideo sic intelligendo est verus. Et hoc est quod inquit S. Thomas: quoniam *verum est, malum esse malum*, quia videlicet, intellectus dicens malum convenire malo, verum dicit.

Quarto arguit. Deus cognoscit negationem. Ergo privationem. Ergo malum. — Probatur *antecedens*: Cognoscit rerum distinctionem: ergo negationem. Quia in ratione distinctionis est negatio. Unde et prima quae seipsis distinguuntur, mutuo negationem includunt, ratione cujus dicuntur immediatae negativae propositiones in eis. — Patet etiam *prima consequentia*: quia privatio est negatio quaedam. – *Secunda* etiam patet: quia malum est privatio quaedam.

Adverte, cum dicitur: *prima quae distinguuntur, mutuo negationem includere*; quod non est hoc *formaliter* intelligendum, non enim de ratione substantiae est negatio quantitatis; sed *materialiter* tantum et *fundamentaliter* ex propria ratione, quod in multis aliis non convenit. Licet enim homo non sit lapis, fundamentum tamen primum hujus negationis, est homo, non inquantum homo, sed inquantum sensibilis. Propter hoc non est immediata propositio: homo non est lapis; sed negatio substantiae a quantitate fundatur in propria ratione substantiae, ut substantia est: ideo secundum se, *fundamentaliter* negationem a quantitate includit.

Quinto arguit. Deus cognoscit contraria; cum omnes rerum species cognoscat, quarum quaedam sunt contrariae; et differentiae etiam generum contrariae sunt. Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia in contrariis includitur oppositio privationis et habitus, ut dicitur *10 metaph., text. comm. 13.*

Sexto arguit. Cognoscit materiam. Ergo ea ad quae se materia extendit. Ergo privationem. Ergo malum. — Probatur *prima consequentia*: quia cum sit potentia, non potest perfecte cognosci, nisi cognoscatur ad quae ejus potentia se extendit. – *Secunda* vero patet: quia se extendit ejus potentia ad formam et privationem; cum id quod potest esse, per materiae scilicet transmutationem, possit etiam non esse.

Septimo arguit. Cognoscit ordinem universi. Ergo nocumenta quae possent ex quibusdam aliis provenire. Ergo malum. — Pro-

batur *antecedens*: quia si cognoscit aliud a se, maxime cognoscit quod est optimum, qualis est ordo universi, ad quem, sicut ad finem, particularia bona ordinantur. — *Consequentia* vero patet: quia quaedam sunt in universo ad removendum talia nocumenta, ut patet in iis quae dantur animalibus ad defensionem, ut cornua et hujusmodi.

Octavo arguit. Non vituperatur malorum cognitio *per se*, scilicet ratione judicii de malis, sed *per accidens* ratione inclinationis ad malum, ex tali consideratione sequentis. Sed hoc in Deo non est, cum sit immutabilis. Ergo etc.

Confirmatur auctoritate Sapientiae: *Sapientiam non vincit malitia.* (*Sap., VII, 30*): Proverbiorum: *Infernus et perditio coram Domino (Prov. XV, 11)*: Psalmi: *Delicta mea a te non sunt abscondita (Ps. LXVIII, 6)*: Et Iob: *Ipse enim novit hominum vanitatem; et videns iniquitatem nonne considerat* (*Iob. XI, 11*)?

Quantum ad secundum. — *Primo*, declarat S. Thomas differentiam intellectus nostri et divini in cognitione privationis et mali. — *Secundo*, ostendit quid sit quod impediret cognitionem divinam de malis.

Quantum ad primum dicit: quod *dupliciter* intellectus noster cognoscere potest privationem. *Primo*, inquantum cognoscit singula per singulas species, et aliquando est in potentia ad speciem: et sic sicut actum cognoscit per actum, quem in se habet, hoc est per speciem intelligibilem, ita potentiam cognoscit per potentiam; inquantum scilicet aliquando est in potentia ad speciem intelligibilem, et per consequens cognoscit privationem, cum potentia sit de ratione privationis. *Secundo*, inquantum ex cognitione actus cognoscit et potentiam et privationem. Intellectus autem divinus non intelligit per speciem quae sit ipse, sed per suam essentiam: et ideo non intelligit per potentiam et privationem in se existentem, sed intelligendo essentiam suam intelligit privationem: quia intelligendo se tanquam primum intellectum, intelligit alia; non solum actus, sed etiam potentias et privationes.

Ad hunc sensum, inquit S. Thomas, intelligenda sunt verba Aristotelis *3, de anim. text., comm. 25,* scilicet, quod intellectus qui est tantum in actu, non cognoscit privationem per hoc quod est in potentia ad aliquid aliud, sed per hoc quod intelligit seipsum, et est semper in actu; non autem quod nullo modo cognoscat privationem, ut male interpretatus est Averrois.

« *Explicatur quomodo intellectus noster cognoscat privationem per potentiam in ipso existentem; unde fit manifestum, quomodo intellectus divinus aliter malum intelligat, quam intellectus noster.* »

Circa *primum modum* quo intellectus noster cognoscit privationem, per potentiam scilicet in ipso existentem, cognoscendo potentiam et privationem; considerandum, quod intellectum cognoscere

potentiam per potentiam, *dupliciter* potest intelligi. *Uno modo*, ut potentialitas intellectus quae nominat carentiam formae, cum habilitate ad illam, sit principium elicitivum intellectionis, et cognitionis potentiae, sicut per actum, id est per speciem, intelligit id quod est in actu, id est illud quod naturam quandam positivam dicit; et hic modus et impossibilis: solus enim actus est principium actionis, non autem potentia aut privatio. *Alio modo*, ut cognoscendo propriam potentialitatem et privationem, cognoscat etiam potentiam et privationem extrinsecam. Sed et hoc *dupliciter* intelligere possumus: scilicet, *aut* quod cognoscat propriam potentiam, et privationem antequam informetur specie intelligibili, ad quam est in potentia; *aut* postquam est informatus specie. *Primo modo* non videtur possibile, quia cum intellectus intelligat se, sicut et alia, sicut alia non intelligit antequam specie informetur, ita neque se neque suam potentialitatem ante speciem potest intelligere: ideo *secundus modus* est accipiendus.

Propter quod, non dixit Philosophus solum, quod oportet cognoscentem privationem esse in potentia, sed addidit: *et esse in illo* scilicet, speciem unius oppositi, ut exponit S. Thomas, *3, de anim. lect. 11, sup. text. 25.* Oportet enim (si intellectus per privationem in ipso existentem debet cognoscere privationem) et quod aliquando sit in potentia ad speciem actus, et quod dum illum potentialiter cognoscit, habeat in se habitum oppositum. Imaginor enim, quod cum intellectus aliquando fuit in potentia ad speciem albi, et postmodum in actu, postquam per albi cognitionem reflexe cognovit, se habere speciem albi et esse album intelligibiliter, convertitur etiam ad cognoscendum se quandoque fuisse non album, dum cognoscit se privatum fuisse specie et forma albi; ac per hoc non potuisse ante hujusmodi speciem cognoscere album: et ex hoc etiam cognoscit, quod in esse naturae id est non album, quod forma albedinis caret: et similiter dico de caecitate et aliis privationibus. Mens ergo S. Thomae et Aristotelis est, quod intellectus noster per speciem habitus in se existentem, cognoscens privationem formae, quae in ipso aliquando fuit, et potentialitatem ad speciem, cognoscit etiam privationem, et potentialitatem rei existenti extra intellectum convenientem, ex similitudine proportionali intellectus ad rem.

Circa illam rationem: Quia potentia est de ratione privationis, sequitur, quod intellectui nostro competat aliquo modo cognoscere privationem. — *Adverte*, quod non sequitur universaliter, ut qui cognoscit id quod ponitur in diffinitione alicujus, cognoscat et diffinitum, nisi confuse et indeterminate. Prius enim potest cognosci non cognito posteriori: in proposito tamen, quia potentia est de ratione privationis, sicut subiectum de ratione suae propriae passionis, non potest intellectus complete cognoscere se esse in potentia, nisi etiam privationem cognoscat in se existentem; et praesertim

cum privatio sit immediate consequens ens iu potentia: sicut non potest cognosci perfecte homo, nisi cognoscatur proprietas ipsius, quae ipsum immediate concomitatur, et cognoscens hominem, potest illius passiones et proprietates cognoscere.

Secundo S. Thomas ostendit, quid impediret Dei cognitionem de malis. Et inquit, quod si Deus cognoscendo se, non cognosceret particularia bona, nullo modo cognosceret privationem aut malum; quia cum ipsi malum non opponatur et privatio, eo quod sit actus purus, si bonum tantum, quod est ipse, cognosceret, non cognosceret malum: quia scilicet, neque quia sit in potentia, ut dictum est, neque per cognitionem boni oppositi. Quia autem cognoscendo se, cognoscit etiam in quibus natae sunt esse privationes, necesse est ut cognoscat privationes oppositas.

Ex iis patet, quod intellectus divinus differt, quantum ad mali cognitionem ab intellectu nostro, quia non cognoscit per potentiam et privationem in se existentem, neque per propriam speciem boni oppositi, intellectum perficientem, sicut intellectus noster; licet in hoc conveniat, quod per cognitionem boni oppositi cognoscit malum, sicut et noster intellectus.

Adverte, cum dicitur: *bono divino nihil opponi ut privationem*; quod intelligendum est secundum propriam rationem: sed secundum communem rationem boni, scilicet inquantum absolute est bonum, *bono sibi opponitur malum,* ut dicitur *de verit*; *q., 2, a., 15, ad 4,* malum enim et bonum sunt opposita.

Quantum ad tertium **duo removet dubia.**

Posset enim **primo**, aliquis dicere: Cognoscit Deus mala per bona. Ergo cognitio Dei est discursiva; cujus oppositum ostensum est supra *(c. 57)*.

Secundo, cognoscere aliquid tantum per aliud cognitum, est imperfecte cognoscere. Ergo si malum Deus cognoscit tantum per bonum, cognitio Dei erit imperfecta.

Ad primum respondet, quod non est discursus; quia cognoscuntur mala per bona, non sicut conclusiones per principia, sed sicut res per suas diffinitiones, bonum enim est quasi ratio cognitionis mali, cum malum nihil aliud sit quam privatio boni.

Ad secundum dicit, quod cognitio mali per bonum, non est imperfecta, quia malum non est natum alio modo cognosci.

« *Quo sensu bonum sit ratio mali, et utrum intellectus de malo proprium conceptum formet.*

Circa responsionem *ad primum* **dubitatur:**

1°) Si bonum est ratio mali, et cognoscitur malum per bonum, sicut res per suam diffinitionem; ergo malum non differt a bono, quia res non differt a sua diffinitione.

2°) Sequitur, quod intellectus cognoscens malum, non format proprium conceptum de ipso: hoc autem est falsum; nam de

caecitate concipit, quod est privatio visus, qui conceptus convenit tantum caecitati, et sic de aliis.

Ad 1^m^ horum dicitur, quod non est mens S. Thomae, dicere bonum esse diffinitionem mali, sed quod in ejus diffinitione clauditur: malum enim est privatio boni, et caecitas privatio visus. Et quia cum aliquid cognoscitur per id quod est de ejus ratione, non dicitur illud per discursum cognosci, sed per primam operationem intellectus; ideo dictum est, quod ille modus cognitionis, quo malum cognoscitur per bonum, pertinet ad modum quo res cognoscitur per suam diffinitionem; id est, ad primam operationem intellectus pertinet.

Ad 2^m^ *Primo* responderi potest, quod utique verum est, quod de malo nullus formatur conceptus quidditativus, cum nullam quidditatem dicat, sed magis negationem quidditatis et formae; sed intellectus sicut per eandem speciem intelligibilem qua cognoscit bonum, cognoscit malum, ita per eundem conceptum quo cognoscit quidditatem boni, cognoscit etiam malum illi oppositum. Non enim oportet ut omne cognitum cognoscatur per propriam speciem, aut proprium conceptum illius repraesentativum, sed sufficit quod aliquod per similitudinem sui oppositi cognoscatur. Unde *de verit., q. 2, a. 15*, dicitur, quod ex hoc ipso quod cognoscitur aliquid, cognoscitur ejus privatio. — Non obstat autem huic, quod malum proprio nomine significatur, nomen autem non significat nisi mediante conceptu. — Potest enim dici, quod tali nomine non importatur aliquis conceptus *quid rei,* sed tantum *quid nominis* dicens.

Potest *secundo* responderi, quod licet intellectus, de malo proprium conceptum formet, illudque proprio nomine explicet; ille tamen conceptus non excludit boni conceptum et rationem, immo per ipsam speciem, et similitudinem boni, format in se conceptum mali, continentem boni rationem ; sicut cum dicimus caecitatem esse privationem visus. Unde, *negatur consequentia*, si intelligatur de conceptu proprio, idest sibi soli convenienti ; si autem intelligatur de proprio secundum praecisionem, sive exclusionem conceptus boni, *conceditur* ; et *negatur* falsitas. Ad cujus probationem dicitur, quod conceptus ille est proprius *primo modo*, non autem *secundo modo*, ut ex se constat.

Unde et quod aliquando dicit S. Thomas, quod mali non potest concipi aliqua forma, ut *de verit., q., 3, a., 4, ad 6,* intelligendum est de forma excludente rationem boni, non autem quod nullus de malo formetur conceptus; alioquin non intelligeretur ut aliquid a bono distinctum.

« *Utrum Deus habeat propriam ideam mali* ».

Sed, secundum istam responsionem resultat **dubium.** — Sequitur enim secundum ipsam, quod Deus mali in se propriam habeat ideam, cujus oppositum, ubicumque de ideis loquitur, S. Thomas tenet. — Probatur *sequela* : quia cum idea, secundum quod nominat

similitudinem, et rationem cognoscendi, conceptui intellectus nostri proportionabiliter respondeat, videtur quod de omnibus habeat proprias ideas quae proprio conceptu a nobis cognoscuntur.

Ad hoc dubium, *negatur sequela.* Ad cujus probationem dupliciter dici potest:

Primo, quod Deus habet proprias ideas omnium quae proprio conceptu, id est, omnem conceptum alterius rei excludente, intelliguntur. Modo dicitur, quod malum non intelligitur a nobis proprio conceptu, hoc modo, ut patuit: ideo non sequitur quod inferebatur.

Secundo, quod Deus habet propriam ideam eorum, quae proprio conceptu intelligimus, si naturam aliquam dicant, non autem si dicant negationem: quia idea quae est in mente divina, repraesentat per se ea quae aliquo modo divinam essentiam participant, malum autem non dicit divinae essentiae participationem, immo magis participationis hujusmodi negationem; ideo ipsius non oportet esse propriam ideam, licet a nobis aliquo conceptu proprio concipiatur.

CAPUT LXXII.

QUOD DEUS SIT VOLENS.

Postquam determinavit S. Thomas de perfectione divina quantum ad intellectum, incipit determinare de ipsa quantum ad voluntatem.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo,* agit de voluntate inquantum voluntas est. *Secundo,* inquantum habet rationem liberi arbitrii (*c. 88,*).

Circa *primum, duo* facit. *Primo* agit de ipsa voluntate, *Secundo* de conditione volendi (*c. 80*).

Circa *primum,* tria facit. *Primo,* determinat de voluntate divina quantum ad esse. *Secundo*, quantum ad qualitatem (*c. seq.*). *Tertio*, quantum ad obiectum (*e. 74*).

Quantum ad primum ponitur

Conclusio haec: **Deus est volens** ; et:

Probatur primo. Ex praedictis, Deus est intelligens bonum. Ergo est volens. Patet *antecedens*: quia cum sit perfecte intelligens, intelligit ens simul cum ratione boni. — *Consequentia* vero probatur. Bonum intellectum, est proprium objectum voluntatis: Ergo bonum intellectum inquantum hujusmodi, est volitum. Ergo intelligens bonum inquantum hujusmodi, est volens. — *Prima consequentia* non probatur. — *Secunda* vero probatur: quia intellectum dicitur ad intelligentem.

Circa *antecedens* et ejus *probationem* considerandum, quod *bonum* dupliciter potest apprehendi ab intellectu: *materialiter* scilicet et *formaliter,* — *Materialiter* apprehenditur, quando consideratur res quae secundum se quidem est bona, sed tamen non conside-

ratur in ipsa, ratio bonitatis, sed ratio veritatis, aut aliqua alia ratio. *Formaliter* autem apprehenditur, quando consideratur in ipso, ratio bonitatis, ita videlicet, quod intellectus judicat illud esse bonum et conveniens intelligenti. Bonum *primo modo* apprehensum, non habet rationem objecti actualis voluntatis, nec habet movere voluntatem, sed tantum *secundo modo*. Propter hoc volens ostendere S. Thomas, quod Deus intelligit bonum, secundum quod habet rationem actualis objecti voluntatis; concludit quod intelligit ens simul cum ratione boni, propter perfectionem cognitionis suae, qua omnem rei rationem apprehendit. Cognoscit enim ens habere rationem boni, et per consequens habere rationem appetibilis, et voliti.

Circa *primam consequentiam* adverte, quod sicut nihil aliud est dicere, hoc est proprium objectum intellectus, quam hoc est intellectum sive intelligibile, quia intellecti sive intelligibilis nomine (hic enim pro eodem utrumque accipimus) importatur formalis ratio objecti intellectus, inquantum est obiectum; sicut per visibile importatur ratio formalis objecti visus, inquantum est obiectum, ita nihil aliud est dicere, bonum intellectum est proprium objectum voluntatis, quam bonum intellectum, in quantum hujusmodi, est volitum. Significatur enim, quod ratio objecti voluntatis, inquantum objectum est, quae importatur per hoc quod dico, volitum, sive volibile, fundatur super bono apprehenso formaliter inquantum est apprehensum et intellectum, ita quod non haberet bonum rationem voliti, nisi esset formaliter intellectum; sicut si diceremus quod corpus inquantum coloratum habet rationem visibilis. Quia ergo idem dicitur per antecedens et consequens, primae consequentiae, sed in consequente exprimitur proprium nomen objecti voluntatis, quod in antecedente non exprimitur; ideo illam consequentiam tanquam ex se manifestam, S. Thomas non probat.

Circa *secundam consequentiam* et ejus *probationem*, adverte, quia cum ordo potentiarum sit secundum ordinem objectorum, necesse est si objectum voluntatis, ut objectum est, fundetur super obiecto intellectus ut est obiectum, quod etiam fundetur voluntas super intellectum, et quod volens fundetur supra intelligens: ita scilicet quod unum alterum concomitetur. Et super hoc fundatur consequentia et probatio ejus: bonum enim intellectum, inquantum hujusmodi, id est inquantum intellectum est fundamentum voliti, et sunt materialiter idem, ratioque unius, rationem alterius concomitatur; ita quod nihil habet rationem voliti nisi sit bonum intellectum, et ad bonum intellectum inquantum hujusmodi consequitur ratio voliti: intellectum autem dicit ordinem ad intelligentem tanquam ejus scilicet formale objectum, ut obiectum est, sicut visibile dicit ordinem ad videntem: ideo oportet ut intelligens et volens, sint materialiter idem, quantum videlicet ad suppositum; et esse intelligentem, sit fundamendum unde aliquid habet ut sit volens.

Secundo prob. Omnia intelligentia et sentientia appetunt et volunt. Sed Deus est intelligens. Ergo est volens. — Probatur *antecedens*: In omni intelligente et sentiente, est habitudo ad rem secundum quod est extra, cum in ipsis sit forma rei intellectae et sensatae: habens autem aliquam formam, per illam habet habitudinem ad ea quae sunt in rerum natura: ut patet de ligno albo, quod per suam albedinem aliquibus est simile, aliquibus vere dissimile. Aut ergo hoc est, per hoc quod intelligunt et sentiunt; aut per aliquid aliud, scilicet per appetitum et voluntatem. Non *primum*, quia per hoc magis attenderetur habitudo rerum ad intelligentem, et sentientem, cum intelligere et sentire sint secundum quod res sunt in intelligente et sentiente: Ergo *secundum*. Ergo etc.

Circa *antecedens* adverte, quod accipiendum est *divisim*, reddendo scilicet singula singulis: non enim omnia sentientia volunt, sed omnia sentientia appetunt, et omnia intelligentia volunt: unde subjunxit S. Thomas: voluntas proprie in intellectu est, id est, in natura intelligente.

« *Utrum et quomodo, intelligens et sentiens habeant habitudinem ad rem extra* ».

Circa hunc autem processum multipliciter **dubitatur.**

Primo, quia videtur S. Thomas contradictionem implicare: si enim cuicumque inest aliqua formarum, illud habet per illam habitudinem ad ea quae sunt in rerum natura; in intellectu autem et sensu inquantum intelligens et sentiens est, invenitur forma rei intellectae et sensatae; sequitur quod intelligens et sentiens, per hoc quod intelligit et sentit, habet habitudinem ad rem secundum quod est extra. Ergo implicatur contradictio, cum subiungitur quod hoc non est per hoc, quod intelligunt et sentiunt.

Secundo, Intelligens, intelligit rem secundum esse quod in seipsa habet, et similiter sensus sentit, et assimilatur rei existenti extra, per formam quam habet. Ergo falsum est quod intelligens et sentiens, per hoc quod intelligit et sentit, non habet habitudinem ad rem, secundum quod est extra.

Tertio. Sicut ad hoc quod intellectus intelligat, necesse est ut res sit in anima, ita ad hoc ut volens velit: quia *voluntas non fertur in bonum nisi ut cognitum.* Ergo non magis volens habet habitudinem ad rem, ut est extra, quam intellectus.

Quarto. Si iste processus teneret, sequeretur quod intelligens vellet quidquid intelligeret: si enim in intelligente est habitudo ad rem, secundum quod extra est, et haec habitudo non convenit sibi nisi per voluntatem; ergo omne quod intellectus intelligit, sub voluntate cadit: hoc autem falsum est, quia quod speculative intelligitur, non cadit sub voluntate ut sic. Ergo etc.

Ad evidentiam *primi dubii considerandum* est, quod *aliter* convenit habitudo intellectui ad rem intellectam, ut intellecta est, per

formam quam in se habet. et *aliter* rebus materialibus, ad id quod habet eandem formam, aut oppositam. Intellectus enim habitudo ad rem intellectam ut est intellecta, est habitudo fundata super unitate quadam, secundum quod intellectus in actu, est ipsum intellectum in actu: et ideo, eo modo sibi convenit habitudo per formam quam habet ad ipsam rem intellectam, quomodo sibi convenit ut sit ipsum intellectum in actu. Est autem ipsum intellectum in actu, non secundum esse quod habet extra intellectum, quia secundum illud esse non unitur intellectui, sed secundum esse intentionale quod habet in intellectu, ex quo resultat, ut per eandem formam intelligibilem intellectus sit in actu, et intellectum sit actu intellectum, ut superius est explicatum.

Sequitur ergo, *quod intelligens, ut intelligens, non dicit habitudinem ad rem intellectam, ut intellecta est, secundum esse quod habet extra intellectum, sed secundum quod est in intellectu*, et *idem dico de sentiente.* — Propter hoc dicit S. Thomas, quod per hoc magis attenditur habitudo rerum ad intelligentem et sentientem: quia videlicet, ex hoc quod res intelligitur et sentitur, necesse est ut elevetur ad spirituale esse, per quod uniatur intelligenti et sentienti, in quo fundatur habitudo hujusmodi. Quod enim a suo esse naturali necesse est abstrahi, si ad aliquid debet habere habitudinem, ei potius attribuitur assimilatio, et habitudo, ut possit dici, quod ipsa res in esse naturali existens, habet habitudinem ad aliud per esse abstractum quod in ipso habet, quam e converso aliud habeat ad ipsum, habitudinem unionemque, et identitatem consequentem.

Ad primum argumentum ergo dicitur: quod utique intellectus informatus rei similitudine, habet aliquam habitudinem ad rem extra: illa tamen habitudo, non est habitudo intelligentis in actu ut sic, ad intellectum in actu ut sic, secundum quod intellectum formaliter refertur ad intelligentem, et e converso: quae scilicet est habitudo identitatem et unionem cum altero consequens. Non enim intellectum formaliter est actu intellectum, per esse quod habet extra, sed per esse quod habet in intellectu. Ideo non valet haec consequentia: intelligens habet habitudinem ad rem secundum quod est extra; ergo illam habet per hoc quod intelligit formaliter. Habet quidem, sed non per hoc quod intelligit, immo per hoc quod vult.

Unde illa propositio: *intelligens, per hoc quod intelligit, habet habitudinem ad rem extra*; potest habere *duplicem* sensum. *Unus* est, quod intelligendo habeat talem habitudinem *formaliter,* quasi habitudo ad rem extra, sit habitudo intelligentis ut intelligens est, ad rem intellectam ut est actu intellecta; et tunc propositio est falsa: et ejus oppositum tenet hic S. Thomas. Non enim habitudo intelligentis ut intelligens est, ad rem est, ut extra, sed ut est in intellectu, ut ostendimus. *Alius* est, ut talis habitudo concomitetur intelligentem ut est intelligens, quasi intelligere sit origo talis habi-

tudinis, et sic habet veritatem: habitudo enim volentis et inclinatio in rem apprehensam per intellectum, consequitur ad apprehensionem intellectus.

Ad Secundum dicitur, quod ista propositio: *intellectus intelligit rem secundum esse quod habet in seipsa*, sive secundum esse quod habet *extra* intellectum; duplicem sensum habere potest. *Unus* est, quod ipsum esse rei ad extra, sit id quod intelligitur. *Alius* est, quod res ad extra, sit rei ratio, quod sit actu intellecta, et fundamentum habitudinis illius. Si *primo modo* intelligatur, conceditur quod res intelligitur secundum esse quod habet ad extra; et sic potest concedi quod intelligens inquantum intelligens, habet habitudinem ad rem extra. Sed sic non loquitur hoc loco S. Thomas, cum haec sit materialis consideratio rei intellectae. Si *secundo modo* intelligitur, sic negatur illa propositio. Non enim esse ad extra, est rei ratio quare sit actu intellecta ab aliquo intellectu, sed esse in intellectu: et sic intelligens ut intelligens, sive ut dicens habitudinem ad intellectum in intellectu, non dicit habitudinem ad rem, secundum quod est ad extra, sed secundum quod in intellectu. Et quia S. Thomas loquitur *formaliter*, ideo absolute negatur, intelligentem per hoc quod intelligit habere habitudinem ad rem extra, ut est extra. Et ideo cum oporteat ut habens aliquam formam, habeat habitudinem ad ea quae sunt in rerum natura, formaliter ut sunt in rerum natura; oportet aliud quaerere unde intelligens habitudinem habeat ad rem extra intellectum formaliter ita quod esse ad extra, sit ratio terminandi illam habitudinem.

Ubi *advertendum,* quod cum species intelligibilis non habeat esse completum, nisi dum intellectus actu intelligit, *non perfecte et actualiter intellectus habet similitudinem ad rem intellectam, nisi dum intelligit.* Ideo loquens S. Thomas de habitudine intelligentis quae consequitur formam intelligibilem, loquitur de habitudine, quae convenit intelligenti, secundum quod actu intelligit; et quia habitudo intelligentis actu ut sic, ad rem intellectam formaliter, non est ad rem ut extra, sed ut in intellectu; ideo inquit, quod intelligens non dicit habitudinem ad rem secundum quod est extra, per hoc quod intelligit: cum hoc autem stat, quod et res ad extra, et esse ejus extra intellectum, potest esse materialiter res intellecta.

Ad tertium dicitur, quod esse in anima, *aliter* requiritur ex parte objecti intellectus, et *aliter* ex parte objecti voluntatis. Ex parte enim objecti intellectus, requiritur tanquam ratio formalis, a qua aliquid habet, ut sit actu intellectum respectu hujus intelligentis. Est enim actu intellectum per hoc, quod est unum cum intellectu. Ex parte vero objecti voluntatis, requiritur ut conditio objecti, ad hoc ut moveat in ratione causae finalis: quia nisi bonum apprehenderetur non moveret voluntatem: sed ipsum esse ad extra est ratio formalis quare appetatur res. *Appetitus* enim *fertur in rem,* non secundum esse intentionale quod habet in anima, sed

secundum quod extra animam esse habet: ita quod esse reale est rei ratio, quod sit volita et desiderata, et ratio voliti, unde habet quod sit volita: esse autem in anima, est objecti conditio in ratione moventis considerati.

Ad quartum dicitur, quod loquitur S. Thomas de forma absolute et simpliciter secundum propriam rationem formae, non de hac, vel illa in particulari. Per formam enim intelligibilem et sensibilem absolute et secundum suum ordinem consideratam, intelligens et sentiens habet habitudinem ad rem secundum quod est extra. Quia sicut formam naturalem consequitur inclinatio naturalis, ita formam apprehensam sequitur inclinatio et appetitus animalis, sed tamen oportet ut illa forma apprehensa, sit boni et convenientis, ut bonum et conveniens est; unde et quod ait S. Thomas alibi (*1. p. q. 80, a. 1*): quoniam *ad omnem formam sequitur inclinatio*: intelligendum est non de qualibet forma in particulari, absolute considerata, sed de quolibet ordine formarum: ad unum enim formarum ordinem sequitur inclinatio naturalis, ad alium vero inclinatio animalis: ideo oportet esse appetitum naturalem et appetitum animalem, qui tamen non habet actualem habitudinem et inclinationem ad rem, nisi sub ratione convenientis apprehensam.

Ex istis patet **error Scoti** in *4, sent., dist., 49, q., 4,* dicentis non esse differentiam inter intellectum et voluntatem, quantum ad hoc quod est ad extra, vel ad intra terminari, et quod notitia intuitiva terminatur ad rem in se. — Constat enim ex dictis, quod nulla notitia terminatur ad rem extra, nisi ipsa res sit intra intellectum per suam similitudinem: et sic esse in intellectu est ratio rei ut sit actu intellecta, licet res ad extra sit id quod est materialiter intellectum.

Tertio prob. Deo placet suum esse, et sua bonitas. Ergo est volens. — Patet *consequentia:* quia Deus est intelligens, et ideo si appetit aliquid, hoc est per voluntatem quae est appetitus intellectivus. — Probatur *antecedens*: Cuilibet enti convenit appetere suam perfectionem, et conservationem sui esse suo modo; ut dum non habet, desideret per appetitivam virtutem sui generis: videlicet, aut naturalem, aut sensitivam, aut intellectivam, et dum habet quietetur in ipso. Ergo et hoc primo enti convenit, quia quod consequitur omne ens, convenit enti inquantum est ens: quod autem hujusmodi est, maxime convenit primo enti.

« *Quomodo appetitus essendi sit naturalis, et sequatur apprehensionem.*

Sed occurrit **dubium.** Appetere enim conservationem sui esse pertinet ad appetitum naturalem. Ergo per hoc quod Deus complaceat in suo esse, non sequitur quod sit volens.

Respondetur, quod *dupliciter* potest dici *appetitus naturalis. Aut* scilicet ut opponitur libero appetitui; *aut* ut opponitur ei qui

sequitur apprehensionem. — *Primo modo*, appetitus sui esse conservandi est naturalis in habentibus intellectum, *non* autem *secundo modo*. Licet enim natura intellectualis, inquantum naturalis est, naturalem et necessariam inclinationem habeat ad conservationem sui esse, ista tamen inclinatio pertinet ad voluntatem, et sequitur apprehensionem intellectus. (1)

Quarto prob. Intelligere, Deo est delectabilissimum. Ergo Deus est volens. — Probatur *antecedens*: quia intelligere quanto est perfectius, tanto est delectabilius intelligenti. — *Consequentia* etiam probatur: quia delectatio intelligibilis est per voluntatem, sicut sensibilis per concupiscentiae appetitum.

Quinto prob. Forma intellectus divini est causa motus, et esse in aliis, cum Deus agat res per intellectum. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia forma per intellectum considerata, non movet nec aliquid causat nisi per voluntatem, cujus objectum est finis et bonum, a quo aliquis movetur ad agendum: intellectus enim speculativus non movet, neque imaginatio pura absque extimatione boni et mali.

Adverte, quod non propter hoc vult dicere S. Thomas quod intellectus speculativus possit movere adjuncta existimatione boni vel mali; haec enim existimatio jam ad intellectum practicum aliquo modo pertinet, qua judicatur aliquid esse fugiendum vel prosequendum; sed est sensus, quod intellectus simpliciter speculativus non movet, sicut neque imaginatio pura, quae scilicet nihil dicit de fugiendo aut prosequendo, sed bene intellectus aliquo modo practicus, qui est de ratione boni aut mali; et imaginatio de aliquo, ut bonum est, aut malum.

Sexto prob. Deus est primum movens. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia in virtutibus motivis, et habentibus intellectum,

---

(1) Sapiens haec Ferrariensis distinctio, veram,de appetitu naturali intellectualis naturae, designat doctrinam; et idem dicendum cum de appetitu beatitudinis perfectae agitur, sub ratione boni universalis. Omnis enim appetitus intellectualis naturae, etiam *innatus*, sive *naturalis*, de *elicito* enim sive *electivo* non est difficultas, supponit semper aliquam intellectualem notitiam boni appetibilis: et S. Thomas docet, quod appetitus secundum quod est communis omnibus naturis, « non est proprium intellectualis naturae, sed solum secundum quod ab intellectu dependet: » (C. *G. l. III. c. 26*). Ideoque, appetitus naturalis rationalis naturae, male a nonnullis confunditur cum ipsa substantia et potentia creatae mentis et voluntatis, secundum quod habent ordinem ad suum objectum, ad modum quo lapis suo pondere tendit ad centrum; quum e contra, sit aliquid vitale, consequens notionem universalis boni, sibi inditam cum rationis lumine, et actu manifestatam : est scilicet id quod proprie et non metaphorice dicitur, *amor*. Cf., quae de hac re disputavimus in nostra disquisitione : « *De naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuendi divinam essentiam* » pag. 15, 16, 33, 34, 95, 96. Edit. Romae 1896.

primo invenitur voluntas, eo quod ipsa omnem potentiam applicet ad actum suum, quod habet: quia objectum ejus est finis, quamvis et intellectus per modum causae finalis, non autem per modum efficientis moveat voluntatem.

Adverte, ex iis quae dicit hic S. Thomas, quod potentia ad quam pertinet finis, habet movere omnes alias efficienter, et ideo tenet primum locum in ordine moventium effective, non autem tenet primum locum in ordine moventium simpliciter: quia ipsa ab intellectu movetur ratione finis, dum proponit sibi objectum suum: quomodo autem hoc sit, est in superioribus ostensum.

Septimo prob. Deo maxime competit per se agere. Ergo agere per voluntatem. — Probatur *consequentia*: quia liberum habet rationem ejes quod est per se: cum liberum sit quod sui causa est; sed voluntas primo habet libertatem in agendo, dicitur enim quis libere agere, inquantum voluntarie agit. Ergo quod per se agit per voluntatem agit.

Advertendum, quod *per se agere, dupliciter* potest intelligi. *Aut* scilicet ut idem est quod agere per propriam formam; et sic agere per se non est universaliter agere per voluntatem. *Aut* ut idem est quod agere non per motionem necessariam alicujus extrinseci: et sic agere per se, est agere per voluntatem: voluntas enim a nullo extrinseco cogi potest, et ut libera, a nullo necessitari.

Adverte, ex doctrina S. Thomae *de verit. q. 24, a. 6* quod libertas arbitrii formaliter quidem residet in voluntate, ad quam formaliter pertinet electio, sed tamen radicaliter est in ratione, quia appetitus sequitur modum cognitionis: ideo hoc loco inquit, quod voluntas primo habet libertatem in agendo; quasi diceret: quod illi primo convenit libere agere, et eligere formaliter, licet ista libertas ex modo cognitionis originem ducat.

Octavo prob. Deus est finis appetibilis, et appetens se finem, ut ita dicatur. Ergo est volens. — Patet *consequentia;* quia cum sit intelligens, si se appetit, intellectuali appetitu appetit. — *Antecedens* vero probatur: quia finis, et agens ad finem, semper unius ordinis inveniuntur in rebus: quod patet ex eo, quod finis proximus, qui est proportionatus agenti, incidit in idem specie cum agente, tam in naturalibus quam artificialibus. Sed Deo nihil coordinatur tanquam ejusdem ordinis nisi ipse, cum non sint plura prima entia. Ergo ipse est primum agens propter se finem. Ergo est appetens se finem: cum agens propter finem appetat finem.

Adverte, fundamentum hujus rationis esse, quod cum agens propter finem proximum et proportionatum, sit unius ordinis entium cum ipso fine, quia videlicet agens naturale agit propter formam naturalem, et agens artificiale propter formam artificiatam, et sic de aliis: nihil autem collocetur, in uno ordine cum Deo, eo quod solus ipse sit principium entium; oportere dicere, Deum non esse

finem proximum alicujus agentis creati, nec aliquem finem creatum esse proportionatum agenti divino, sed ipsum Deum esse finem ipsius Dei agentis, et Deum agere propter se, tanquam propter finem sibi proportionatum: et cum ipse sit finis intelligibilis, necesse est ut intelligibiliter appetatur, quod est per voluntatem appetere.

Adverte, etiam, quod cum dixit S. Thomas, Deum appetere se finem, addidit: *ut ita dicatur*: quia secundum proprietatem vocabuli, appetere est respectu rei non habitae, et accipitur prout idem est quod desiderare: sed tamen aliquando ejus extenditur significatio, ut omnis actus voluntatis dicatur appetere; et hoc modo hic accipitur cum dicitur, Deum appetere se finem, addidit ergo S. Thomas illa verba, ut improprietatem locutionis ostenderet.

Confirmatur postremo auctoritate Psalmi: *Omnia quaecumque voluit, fecit Dominus (Ps. CXXXIV, 6)*. Et Apostoli ad Romanos: *Voluntati ejus quis resistit* (Rom. IX, 19)?

CAPUT LXXIII.

QUOD VOLUNTAS DEI SIT EJUS ESSENTIA.

Secundo agit de volutate divina quantum ad ejus quidditatem et ponit hanc

Conclusionem: **Voluntas Dei non est aliud quam sua essentia.**

Probatur primo. Deus est intelligens per essentiam suam. Ergo et volens. Ergo voluntas est ejus essentia. — Probatur *prima consequentia*: quia Deo convenit esse volentem in quantum est intelligens.

Advertendum, quod cum voluntas non conveniat Deo nisi inquantum naturae intellectivae est, et actualis cognitio sibi non conveniat, nisi inquantum actu intelligit, oportet ut ordo voluntatis ad essentiam, ordini intellectus ad ipsam proportionetur: et ideo si intellectus est idem quod essentia in Deo, ita quod Deus per suam essentiam intelligat, non per aliquid superadditum, necesse est ut et voluntas sit ipsa essentia, et ita quod Deus per suam essentiam velit: et hoc est hujus rationis fundamentum.

Secundo prob. Velle est perfectio volentis, cum sit actio immanens sicut intelligere. Ergo velle divinum est ejus esse. Ergo voluntas est ejus essentia. — Probatur *prima consequentia*: ex proportione ad intelligere: quia intelligere est esse divinum; eo quod esse divinum cum sit perfectissimum, nullam supervenientem perfectionem admittat.

Tertio prob. Deus per suam essentiam agit, cum sit actus

purus. Ergo per essentiam suam est volens: cum velle Dei sit quoddam operari. Ergo etc.

Quarto prob. Nisi sic esset, sequeretur, quod voluntas adveniret Deo sicut accidens, cum divina substantia sit quid completum in esse. Sequeretur etiam, quod divina substantia compararetur ad ipsam ut potentia ad actum, et quod esset compositio in Deo. Quae omnia superius (*cc. 16, 18,* et *22*) sunt improbata.

CAPUT LXXIV.

QUOD PRINCIPALE VOLITUM DEI EST DIVINA ESSENTIA.

Tertio ostendit S. Thomas quae sint divinae voluntatis obiecta. Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo,* agit de volito principali. *Secundo,* de volitis secundariis. (*cap. sequenti*).

Quantum ad primum, ponit hanc

Conclusionem: **Principale volitum divinae voluntatis, est divina essentia.**

Probatur primo sic: Quod a Deo principaliter intelligitur est divina essentia. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia bonum intellectum, est obiectum voluntatis.

Adverte, quod principaliter intellectum, non solum accipitur id quod primo secundum nostrum modum concipiendi apprehenditur, sed etiam id quod est summe intelligibile: tale enim est etiam summe volitum et principaliter.

Secundo prob. Si non sic esset, aliquid esset superius divina voluntate quod ipsam moveret: cujus contrarium ex praedictis (*c. 44*). patet. — Probatur *consequentia*: quia appetibile comparatur ad appetitum sicut movens ad motum, et similiter volitum ad voluntatem, cum voluntas sit de genere appetitivarum potentiarum in nobis.

Advertendum ex doctrina S. Thomae *de verit., q. 23, a. 1 ad 3,* et *1, p. q. 19 a. 2, ad 2;* cum dicitur *appetibile comparari ad appetitum sicut movens ad motum,* quod hoc intelligitur de primo et per se appetibili, quod est finis, non autem de secundario appetibili quod propter finem appetitur. Nam tale, ut dicitur *1, sent., dist. 45, a. 2 ad 2,* non se habet ut movens voluntatem, sed ut effectum et motum ab ea.

Adverte etiam, quod inquit S. Thomas, *voluntatem in nobis esse de genere potentiarum appetitivarum,* ut ostenderet, oportere etiam in Deo, secundum nostrum modum intelligendi, finem movere voluntatem: genus enim potentiarum appetitivarum invenitur in Deo suo modo proportionaliter ad nostrum appetitum, sicut et genus

cognoscitivarum potentiarum. Sed sicut potentia cognoscitiva est in Deo, quantum ad perfectionem actus, non autem quantum ad imperfectionem; ita et appetitus est in Deo, non quidem quantum ad hunc actum, qui est appetere, qui aliquam imperfectionem includit, sed quantum ad alios actus; quales sunt, delectari, amare; et hujusmodi. Et quia commune est appetitui quantum ad omnem actum respectu finis, ut a fine moveatur; ideo et hoc in Deo ponere oportet secundum nostrum modum intelligendi, quo ex creatis Deum cognoscimus, et quo apprehendimus divinam voluntatem, ac ejus bonitatem ut duo distincta. Si autem finis divinae voluntatis poneretur aliquid ab ipsa realiter distinctum, oporteret ut ab illo voluntas divina realiter moveretur motione causae finalis; et hoc est fundamentum hujus rationis.

Tertio prob. Si Deus aliquid aliud velit principaliter quam seipsum, aliquid aliud erit Deo causa volendi. Ergo et causa essendi, cum suum velle sit suum esse. — Probatur *consequentia:* quia principale volitum unicuique volenti, est causa volendi.

Adverte, quod haec ratio distinguitur a praecedenti, quia in illa comparabatur objectum ad potentiam, in ista autem comparatur ad actum, sicut causa ad effectum.

Quarto prob. Deus est ultimus finis, quia est summum bonum. Ergo etc. — Probatur *conseqeuntia*: quia unicuique volenti principale volitum est suus ultimus finis.

Quinto prob. Divinae voluntati nihil ex aequo proportionatur, nisi ejus essentia. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia unaquaeque virtus ad suum objectum principale secundum aequalitatem proportionatur, cum virtus rei secundum objecta mensuretur: ut dicitur *1, de coel. et mund. text., comm., 116.*

Circa probationem *consequentiae* attendendum, quod ista *aequalitas inter virtutem et objectum,* non est semper accipienda secundum *aequalitatem praedicationis,* sed in aliquibus accipitur secundum *aequalitatem* alicujus *continentiae,* ut scilicet omne ad quod terminatur virtus, contineatur in principali objecto; et quidquid continetur in principali objecto, natum sit attingi a potentia. Sic autem dicimus divinam essentiam adaequari divinae voluntati, quia omne quocumque modo volitum ab ipsa, continetur in divina essentia, tanquam in summo bono, et exemplari omnis bonitatis; nullum autem bonum creatum, continet omne quod cadit sub divina voluntate, nisi forte continentia rationis et analogiae.

Ubi *advertendum,* quod licet in aliis inferioribus pro adaequato objecto potentiae assignetur aliquid commune secundum rationem, oportet tamen Deo quantum ad operationes immanentes, assignare objecta communia communitate virtualis continentiae. Quia, cum virtus divina sit perfectissima, perfectissimam sibi objecti communitatem oportet assignare; perfectior est autem communitas virtualis continentiae, quam communitas rationis secundum praedicationem,

cum illa sit continentia actualis, ista autem sit continentia potentialis, et materialis: ideo divinae voluntati assignatur hic divina essentia, tanquam proportionatum objectum, utpote quae virtualiter, et secundum eminentiam omne volitum contineat.

CAPUT LXXV.

QUOD DEUS VOLENDO SE, VULT ETIAM ALIA A SE.

Ostenso quod sit principale volitum divinae voluntatis, ulterius S. Thomas ostendit, quod sunt ejus etiam aliqua secundaria volita.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo* agit de objectis secundariis in communi. *Secundo* in particulari de quibusdam illorum *(c. 79)*.

Circa *primum, duo* facit. *Primo* agit de ipsis obiectis. *Secundo* de modo volendi illorum (*cap. seq.*).

Quantum ad primum ponitur haec

Conclusio: **Deus volendo se, vult etiam alia:**

Probatur primo. Deus vult se ut finem ultimum. Ergo et alia a se vult, volendo se. — Probatur consequentia: quia cujus est velle finem, ejus etiam est velle ea quae sunt ad finem ratione finis.

Secundo prob. Unusquisque, ejus quod est propter seipsum, ab ipso volitum, perfectionem desiderat et multiplicationem quantum possibile est; cum ea quae propter se amamus, velimus optima esse. Sed divina essentia est propter se volita a Deo: non est autem secundum se augmentabilis et multiplicabilis, sed solum secundum suam similitudinem quae a multis participatur. Ergo Deus volendo suam essentiam, vult etiam rerum multitudinem.

« *Quo sensu Deus velit bonitatis suae multiplicationem quantum possibile est, et quomodo creaturarum multiplicatio sit de perfectione divina* ».

Circa hanc rationem **dupliciter dubitatur.** Et:

Primo: *Circa rationis fundamentum.* Nam ex eo consequitur, quod Deus velit esse omnia quae suam bonitatem participare possunt: cum enim velit ipsam bonitatem propter se, sequitur quod vult ea quantum possibile est multiplicari: multiplicatur autem propter participationem ejus a creaturis: ergo sequitur quod velit omnem creaturam possibilem produci.

Secundo: Circa intellectam implicite propositionem, scilicet, quod *multiplicatio boni sit ejus perfectio*: Hanc enim videtur subsumere velle S. Thomas, cum ad declarandum quod unusquisque desiderat perfectionem propter se voliti et amati, assumit quod ea

quae propter se amamus, volumus esse optima et meliora, et multiplicari. Sed tunc sequitur: quod non existente creatura, in qua divina essentia suo modo multiplicatur, divina essentia non erit ita perfecta sicut est, producta creatura: et sic ex creaturis aliquid sibi perfectionis accrescit.

Ad primum, potest *primo* responderi: Quod Deum velle bonitatem suam multiplicari *quntum possibile est, dupliciter* potest intelligi. *Uno modo*, ut ly *quantum possibile est*, dicat adaequationem perfectionis divinae bonitatis ad ejus multiplicationem: ut scilicet Deus velit omnem perfectionem suae bonitatis a creaturis participabilem, participari: et hic sensus non est verus, nec hic intentus, et contra hunc procedit obiectio. *Alio modo*, ut dicat modum communicationis; ut scilicet, Deus velit bonitatem suam communicari, secundum illum modum communicationis, quo divina bonitas communicari et participari potest, non autem secundum modos communicationis illi impossibiles. Unde, quia possibile est ut secundum quandam proportionalitatem, et secundum quandam sui similitudinem participetur, non autem ut participetur secundum identitatem numeralem, aut specificam, ideo vult eam illo modo participari, non autem istis modis. Et hic sensus est hic intentus, et contra ipsum non procedit objectio.

Secundo responderi potest: Quod volens aliquid propter se, non vult, totam multiplicationem, quae potest esse absolute, sed quae potest esse supposita directione rationis. Et ideo cum sapientia divina sit regula participationis suae bonitatis, cum Deus vult bonitatem suam a creaturis participari, non vult ipsam tantum participari quantum possibile est absolute, sed quantum possibile est supposita regula et ordinatione divinae sapientiae. Ideo ea tantum esse vult quae divina sapientia determinavit ut sint. Prima tamen responsio mihi magis placet.

Ad secundum dicitur: Quod *duplex* est *perfectio* divinae essentiae, scilicet *intrinseca* et *extrinseca*. *Intrinseca* est, qua Deus in seipso perficitur. *Extrinseca* est, quae ab ipso causatur. Si loquamur de *intrinseca* perfectione, sic multiplicatio divinae essentiae in creaturis per imitationem, non pertinet ad ejus perfectionem: sive enim creaturae sint, sive non sint, ejus essentia in seipsa perfectissima est. Unde et hic dicitur quod secundum se non est augmentabilis, et multiplicabilis. Si autem loquamur de perfectione *extrinseca*, quae dicitur esse Dei perfectio, quia est ab ipso producta, sic multiplicatio ad ejus pertinet perfectionem, et sic non est inconveniens divinae essentiae aliquid perfectionis ex creaturis accrescere per modum *extensionis extrinsecae*, hoc enim nihil aliud dictu est, quam quod existentibus creaturis, est aliqua perfectio a divina essentia exemplata, et ipsis non existentibus, non est talis perfectio. Et ideo volens Deus essentiam suam, vult suam perfec-

tionem extrinsecam, et non tantum intrinsecam sibi et essentialem

Adverte tamen, quod licet concedi possit quod multiplicatio divinae essentiae, sit ejus aliquo modo perfectio, inquantum ab ipsa omnis perfectio exemplatur, et ideo sit volita a Deo, non tamen videtur mihi concedendum, quod Deum velle alia a se, ut sic, dicat perfectionem in Deo. Quamvis enim absolutum quod importatur in hoc quod dico, Deum velle alia a se, dicat perfectionem, quia est actus divinae voluntatis, immo ipsa divina essentia, neque tamen respectus importatus ad ipsa volita, ullam dicit perfectionem, vel imperfectionem: quia relatio, ut relatio, neque perfectionem neque imperfectionem dicit, ut saepe inquit S. Thomas. Nec actus ipse perfectionem accipit ab illo objecto, cum divina operatio non perficiatur ab extrinseco, sicut nostra operatio ab objecto extrinseco perfectionem accipit. Ideo si Deus nihil aliud a se vellet, nihil minus esset perfectus, quam illud volens, quia ipse actus volendi quantum ad omnem ejus perfectionem quam dicit, remaneret, etiamsi ad extrinsecum objectum non terminaretur.

Sed contra hoc videtur esse processus S. Thomae *1. p, q. 19, a., 2,* ubi arguit quod si res naturales inquantum perfectae sunt, suum bonum aliis communicant, hoc etiam ad voluntatis rationem pertinet, ut bonum quod quis habet aliis communicet; et multo magit pertinet ad voluntatem divinam, ut bonum suum aliis per similitudinem communicet. Iste enim processus videtur fundari super hoc: quod *quidquid perfectionis est in inferiori, ponendum est proportionaliter in superiori*, et implicite intelligitur haec propositio: *Deum velle alia a se, est perfectio suae voluntatis.*

Respondetur et dicitur *primo*, quod processus ille non fundatur super illa propositione; *quidquid perfectionis* etc. Sed super proportionalitate quadam substantiae intellectualis ad res naturales, quam in primo articulo illius quaestionis posuerat S. Thomas: quod sicut se habent res naturales ad suum bonum naturale, ita natura intellectualis ad bonum per formam intelligibilem apprehensum; quia sicut per bonum naturale perficitur res naturalis, ita per bonum apprehensum cujus specie informatur intellectus, perficitur natura intellectualis inquantum hujusmodi. Ideo sicut res naturales ad communicationem proprii boni inclinantur suo modo, scilicet appetitu naturali, ita et natura intellectualis quae est etiam volens, in communicatione proprii boni inclinatur suo modo, scilicet per voluntatem; et hoc praesertim convenit Deo. Ideo concluditur, quod Deus vult alia a se, scilicet libere, et secundum quandam condecentiam.

Dicitur *secundo*, quod nec ista propositio: *Deum velle alia a se, est perfectio divinae voluntatis;* in hoc processu intelligenda est. Sed hic tantum comparatio et similitudo intelligitur: quod sicut ex eo quod res naturales sunt perfectae, sequitur inclinatio naturalis

ad communicationem sui boni, ita multo magis, quia Deus perfectissimus est, et exemplar a quo omnis perfectio derivatur, ad ejus perfectionem sequitur inclinatio voluntaria ad communicationem propriae bonitatis. In hoc autem constat non intelligi volitionem Dei de creaturis, esse Dei perfectionem, inquantum volitio creaturarum est.

Tertio prob. Deus amat alia. Ergo etc. — Probatur *antecedens:* quia vult et amat suum esse secundum se et propter ipsum, et omne aliud est quaedam participata similitudo sui esse: amans autem aliquid propter seipsum, ex consequenti amat omnia in quibus illud invenitur: probatur per exemplum de amante dulcedinem propter se.

Quarto prob. Omnia quodammodo praeexistunt in Deo per proprias rationes. Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia Deus volendo se, vult omnia quae in ipso sunt.

« *An Deus velit etiam non entia quae numquam erunt* »

(**Dubium**). Sed videtur ista ratio concludere quod Deus non entia quae nunquam erunt, etiam velit, quia etiam eorum rationes sunt in Deo. Hoc autem est falsum, quia sic voluntas Dei non semper impleretur. Ergo etc.

Respondetur, quod illa propositio: *Deus volendo se, vult omnia quae in ipso sunt*; *dupliciter* potest intelligi. *Uno modo,* quod velit illa quantum ad esse quod habent in Deo, et sic tam entia quam non entia in seipsis, vult esse in ipso Deo. Quia non solum entia, sed etiam non entia, in Deo habent esse et rationem. *Alio modo* potest intelligi, quod velit illa in seipsis esse, et sic sola entia vult esse, et ly *omnia,* distribuit pro entibus tantum, non autem pro non entibus. Et cum assumitur, quod omnia praeexistunt in ipso per proprias rationes; intelligitur de omnibus ab ipso producendis, et per propriam rationem intelligit proprium exemplar et propriam ideam. Unde sensus est: quod omnia a Deo producenda, sunt in ipso quantum ad eorum propriam ideam, et proprium exemplar, non autem quantum ad proprium esse quod in seipsis habent; tales autem non sunt rationes rerum quae nunquam erunt. Videtur autem quod primus sensus sit magis ad propositum. Dixit autem hujusmodi entia praeexistere in Deo *non absolute*, sed *quodammodo*, quia non praeexistunt in eo secundum proprium esse.

Quinto prob. *Causalitas finis consistit in hoc: quod propter ipsum alia considerantur.* Ergo quanto finis est perfectior et magis volitus, tanto voluntas volentis finem, ad plura extenditur ratione illius finis: quia quanto aliquid est perfectioris virtutis, tanto ejus causalitas ad plura, et remotiora se extendit. Ergo essentia divina diffundet suam causalitatem maxime ad multa, ut propter ipsam

multa sint volita maxime a Deo: quia ipsa est perfectissima in ratione bonitatis et finis.

Ex *antecedente* hic sumpto, habetur clare a S. Thoma, *in quo causalitas finis consistat*, et quid sit causalitatem finis consistere in metaphorica motione voluntatis. Hoc enim nihil aliud est, quam esse illud, propter quod alia desiderantur. Sed tamen advertendum, quod illa res quae est finis non de necessitate habet ut ipsam volens, velit alia propter ipsam, posset enim aliquis velle sanitatem complacendo in ipsa, et nihil ad ipsam ordinando. Et similiter, absolute loquendo, Deus potuisset velle bonitatem suam, absque hoc quod vellet creaturas esse; sed si sub ratione causae finalis ipsa res sit volita, necesse est ut aliquid propter ipsam sit volitum. Propter hoc causalitas finis, ut finis est, ponitur esse ut aliquid propter ipsum desideretur; et ideo si Deus velit essentiam suam tanquam finem creaturarum, necesse est ut creaturas velit propter ipsam divinam essentiam. Propterea concludit S. Thomas, quod multa sunt volita propter divinam essentiam, maxime a Deo, qui eam secundum totam suam virtutem perfecte vult. Nam cum ipsa sit causa finalis creaturarum, vult ipsam Deus ut causam finalem, et per consequens vult creaturas propter ipsam.

Sexto prob. Deus intelligendo se principaliter, intelligit omnia alia in se. Ergo volendo se principaliter, vult omnia alia. — Patet *consequentia*: quia voluntas sequitur intellectum.

(**Dubium**). Sed videtur ista ratio non concludere, Cognitio enim divini intellectus, terminatur ad res, secundum quod sunt in essentia divina, Actus autem voluntatis terminatur ad res secundum quod sunt in seipsis: modo non potest res non esse in divina essentia: potest autem non esse in seipsa. Ergo licet intellectus videns divinam essentiam videat alia in ipsa, non tamen oportet quod Deus volens essentiam suam, velit alia a se.

Respondetur, quod utique non est necessarium quod Deus volendo se velit alia, ut inferius ostendetur: sicut etiam non est necessarium, quod intelligendo se intelligat alia practice; sed tamen, sicut intellectus libere intelligit alia practice intelligendo se, ita voluntas quae intellectum consequitur, volendo se vult alia libere. Et sic est proportio inter intellectum divinum et divinam voluntatem. Unde ista ratio, aut concludit non repugnatiam voluntatis divinae ad volendum alia, aut procedit ex suppositione quod alia velit. Si enim alia vult Deus, illa vult volendo se.

Confirmatur conclusio auctoritate Sacrae Scripturae: *Diligis enim omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti (Sap. XI, 25).*

CAPUT LXXVI.

QUOD DEUS, UNO ACTU VOLUNTATIS, SE ET OMNIA ALIA VELIT.

Postquam determinavit S. Thomas, de objectis secundariis divinae voluntatis: nunc de modo volendi ipsa determinat.

Et *primo,* ex parte volentis. *Secundo*, ex parte voluntatis: (*cap. 78*).

Circa *primum, duo* facit. *Primo,* determinat de ipso volendi modo. *Secundo*, infert unum corollarium (*cap. seq.*).

Quantum ad primum ponitur haec

Conclusio: **Deus unico actu voluntatis, se et alia vult.**

Probatur primo. Deus omnia vult propter se tanquam propter finem. Ergo uno actu et se et alia vult. — Probatur *consequentia*: quia finis comparatur ad id quod propter ipsum tantum desideratur, sicut ratio formalis ad objectum: virtus autem uno actu fertur in objectum, et in rationem formalem objecti, sicut eadem visione videmus lucem et colorem, qui fit visibilis actu per lumen.

Adverte, cum dixit S. Thomas quoniam: *cum aliquid volumus propter finem tantum, illud accipit rationem voliti ex fine*; quod ideo addidit, *tantum,* quia id quod est ad finem *dupliciter* potest appeti, scilicet *secundum se*, et *in ordine* ad finem: sicut medicina dulcis potest appeti, et inquantum dulcis, et inquantum conferens ad sanitatem; quando appetitur ratione propriae bonitatis, sic non habet rationem voliti in ordine ad aliquem alium finem; sed tunc tantum, quando appetitur ut utile, et ordinatum ad finem.

« *Propter quid requiratur lumen ad videndum* ».

Adverte etiam, quod S. Thomas aliquando indeterminate loquitur de *effectu luminis,* sicut *1, p., q. 79, a. 3. ad 2,* ubi recitat et opinionem quae tenet lumen requiri ad visum ut faciat colores actu visibiles; et opinionem quae tenet lumen requiri ut medium fiat actu lucidum, quae videtur esse Commentatoris; et secundum utramque suum propositum declarat: hic autem acceptat primam opinionem, quam etiam tenere videtur *de verit., q. 8. a. 14, ad 6,* et *1, sent., dist., 45, a. 2, ad 1.* secundum quam opinionem dicendum esset, quod color licet in tenebris sit actu color, non est tamen in actu sufficienti ad movendum diaphanum motione spirituali, et propter hoc non est actu visibilis. Unde esse visibile in potentia et fundamentaliter, convenit quidem colori in secundo modo propter se, non autem esse actu visibile secundum actum completum, sed

completum per hoc quod est actu illuminatus, ut ex lumine et colore fiat unum objectum visus, in quo lumen est *formale,* color autem, *materiale* obiectum: et lumen videtur terminatum ad corpus coloratum, quod in corpore terminato videri non posset, ut sic, juxta ea quae dicuntur *de verit., q. 14, a. 8 ad 4.* — Posset tamen dici quod S. Thomas nec hic, nec alibi dicit lumen requiri propter colores, quasi illam opinionem sequatur; sed ex suppositione illius opinionis vult habere, quod uno actu fertur visus in colorem et lumen: si enim requiritur propter colorem, comparatur ad ipsum ut formale ad materiale.

Secundo prob. Quolibet actu quo Deus vult se, vult se et alia propter se. Sed alia a se non vult, nisi inquantum vult se. Ergo etc. — *Minor* probata est in praecedenti capite. *Maior* vero probatur. Non est ponere aliquem actum Dei volentis, quo velit se, et quo non velit se perfecte, cum in eo nihil sit imperfectum. Ergo volendo se, vult se secundum totam suam virtutem. Ergo vult se et alia propter se, quolibet actu quo vult se. — *Prima consequentia* probatur: quia quod perfecte cognoscitur et desideratur, secundum totam suam virtutem cognoscitur et desideratur. *Secunda* vero probatur: quia finis virtus est, non solum secundum quod in se desideratur, sed etiam secundum quod alia fiunt appetibilia propter ipsum.

« *Qua necessitate Deus velit alia a se, et quid de perfectione divinae voluntatis relate ad volita* ».

Sed circa hunc processum, **dubium** occurrit. Ex hoc enim videtur probari posse, *quod Deus necessario absolute velit alia a se,* cujus oppositum inferius ostenditur. — Arguitur enim sic: Deus necessario vult se perfecte. Ergo necessario vult se secundum totam suam virtutem. Ergo necessario vult alia propter se. — *Antecedens* patet: quia in ipso nihil potest esse imperfectum. *Prima consequentia* et *secunda,* probatur ex eisdem propositionibus ex quibus probatae sunt hoc loco in propositionibus *de inesse: prima* quidem, quia quod perfecte desideratur, secundum totam suam virtutem desideratur: *secunda* vero, quia virtus finis est ut per ipsum alia appetantur.

Respondetur. Quod ratio S. Thomae optime concludit propositionem, nec ex ipso processu argui potest, quod Deus alia a se necessitate *absoluta* velit. Sed bene necessitate *ex suppositione,* quam concedit S. Thomas, inferius, in volitione divina respectu aliorum a se, reperiri. Supponit enim ista ratio, Deum velle alia a se propter seipsum, tanquam propter finem, id quod in praecedenti capite est ostensum. Et consequenter supponit, divinam bonitatem exercere causalitatem finis respectu creaturarum, et ex hac suppositione vult ostendere, quod eodem actu velit et se, et alia.

Ex istis autem suppositis sequitur, quod *Deus alia a se, de*

necessitate suppositionis velit, non autem de necessitate absoluta. Nam si supponamus Deum exercere causalitatem finis in creaturis, necessario sequitur, quod Deus velit se tanquam exercentem causalitatem finis: et consequenter, quod necessario velit alia a se. Sed quia illa suppositio non est absolute necessaria, quia non necessario Deus exercet finis causalitatem, potuit enim ab aeterno nolle aliquid producere, et sic non exercere causalitatem finis, quae est, ut propter ipsum, alia desiderentur et fiant. Ideo non vult Deus alia a se, necessario absolute, sed libere.

Unde *ad rationem adductam,* intellecto *primo consequente* de virtute Dei quantum ad ejus *exercitium,* et actualem causalitatem, *conceditur consequentia de necessitate ex suppositione: negatur* autem *de necessitate absoluta.* Et *ad probationem, negatur assumptum de virtute* quantum ad ejus *actum exercitum.* Similiter, accepto *primo consequente,* in sensu quo conceditur ultima consequentia, *conceditur de necessario ex suppositione*: *negatur* autem *de necessario absolute.* Nec assumptum probat consequentiam de necessario absolute, sed tantum de necessario ex suppositione. Si autem *primum consequens* intelligatur *de virtute* finis quantum *ad actum signatum,* et actum primum, sic *conceditur prima consequentia de necessitate* etiam *absoluta,* sed *negatur ultima consequentia.* Ad cujus probationem dicitur: quod virtus finis hoc modo sumpta, non est ut propter ipsum alia actu desiderentur, sed ut propter ipsum alia desiderari possint: sicut virtus agentis quantum ad actum primum, non est ut aliquid per ipsam producatur, sed ut per ipsam aliquid produci possit.

Sed ista responsio *aliquam* videtur *difficultatem* pati. Si enim ista consequentia: Deus necessario vult se perfecte; ergo necessario vult se secundum totam suam virtutem, quantum ad ejus actum exercitum et causalitatem actualem, valet, facta suppositione quod Deus causalitatem finis in creaturis exerceat, non autem valet non facta illa suppositione; sequitur quod aliquid pertineat ad perfectionem volitionis divinae, facta aliqua suppositione, quod non pertinet ad ejus perfectionem illa suppositione non facta. Ex hoc autem, ulterius sequitur, quod absolute aliqua perfectio, quae nunc inest divinae volitioni absolute, potest illi non inesse: cum conditio quae nunc supponitur, scilicet quod Deus exerceat causalitatem finis in creaturis absolute, potuerit non esse, et sic non omnis perfectio conveniens Deo est absolute necessaria, sed aliqua est possibilis: quod est contra ea quae in praecedentibus sunt determinata.

Responderi ad hoc potest; quod *dupliciter* aliquid ad perfectionem divinae volitionis potest pertinere. *Uno modo, intrinsece,* scilicet ex parte actus volendi in se. *Alio modo, extrinsece,* scilicet ex parte objecti voliti. Si loquamur de pertinente ad perfectionem volitionis *intrinsecae,* sic *negatur sequela.* Nam cum actus divinae

volitionis sit unus respectu omnium volitorum a Deo, et sit idem quod divina essentia, quantumcumque ponatur ex aliqua suppositione, ad aliquam rationem voliti extendi, ad quam illa suppositione non facta, non extenderetur, propter hoc ipse actus non habet in se perfectionem aliquam, quam non haberet illa suppositione non facta; sed semper remanet ejusdem perfectionis intrinsecae sicut et divina essentia semper ejusdem in se perfectionis manet, quantumcumque secundum diversos respectus rationis, aliquo modo possit intelligi variari. — Si vero de pertinente ad perfectionem volitionis *extrinsecae* loquamur; sic non est inconveniens aliquid pertinere ad perfectionem volitionis divinae, aliqua suppositione facta; quod illa suppositione non facta ad ejus perfectionem non pertineret, hoc enim nihil aliud est dictu: quam quod volitionis divinae perfectio, ad aliquod obiectum, vel ad aliquam rationem objecti, aliqua suppositione facta habitudinem habet, ad quod illa suppositione remota, habitudinem non haberet. Sicut si ponamus, Deum determinasse se producturum alium mundum, pertinet ad perfectionem divinae scientiae *extrinsecae*, ut ad hanc Dei determinationem extendatur; hoc autem non supposito, non pertinet ad divinae scientiae perfectionem, ut ad hanc determinationem habitudinem habeat.

Cum autem *instatur,* quia tunc aliqua perfectio quae nunc inest divinae volitioni, poterit absolute non inesse, et sic non omnis perfectio divina, erit absolute necessaria. — *Dico* quod nullum horum est magis inconveniens de perfectione sibi extrinsece conveniente, quam quod habitudo divinae voluntatis ad creata, possit absolute sibi non convenire, et non sit necessaria absolute.

Tertio prob. Si alio et alio actu vellet se et alia, esset quidam discursus in ejus voluntate. Hoc autem in Deo non est, cum sit extra omnem motum. Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia *ita se habet finis in operabilibus, sicut principia in speculabilibus.* Quia sicut per principia cognoscimus conclusiones, ita ex fine procedit appetitus, et operatio eorum quae sunt ad finem. Sed in intellectu est discursus per hoc, quod separatim cognoscuntur principia, et ex eis in conclusiones devenimus. Ergo si aliquis seorsum velit finem, et ex eo velit ea que sunt ad finem, erit ibi discursus voluntatis.

Adverte, quod licet discursus proprie pertineat ad rationem, tamen improprie et per quamdam similitudinem, potest etiam in voluntate poni discursus, secundum quod in ipsa ponitur successio operationum quarum una est alterius causa.

Quarto prob. Sequeretur quod duo actus simul essent in voluntate divina, quod est impossibile: quia unius simplicis potentiae non sunt simul duae operationes, scilicet totaliter distinctae. — Probatur *consequentia*: quia Deus semper vult se.

Quinto prob. Sequeretur quod erit aliquid aliud movens di-

vinam voluntatem. — Probatur *consequentia*: quia in omni actu voluntatis, volitum comparatur ad voluntatem, ut movens ad motum; quod intelligendum est de primo et per se volito aliquo actu, ut conveniret aliis a Deo, si Deus alia vellet, non quidem volendo se, sed seorsum et separatim.

Sexto prob. Esse Dei est tantum unum. Ergo et velle: quia velle Dei est suum esse.

Ultimo. Intelligit uno actu se et alia, inquantum essentia sua est exemplar omnium. Ergo vult se et alia uno actu; inquantum bonitas est ratio omnis bonitatis. — Patet *consequentia*: quia velle competit Deo secundum quod est intelligens; scilicet concomitanter et consecutive.

CAPUT LXXVII.

QUOD VOLITORUM MULTITUDO NON REPUGNAT SIMPLICITATI DIVINAE SUBSTANTIAE.

Ex Praecedenti conclusione deducit S. Thomas corollarie quod: **Multitudo volitorum non repugnat unitati et simplicitati divinae substantiae.**

Probatur primo sic: Si plura volita inducerent in Deo aliquam multitudinem, non esset in eo, una tantum operatio voluntatis, cujus oppositum est ostensum. — Patet *consequentia*: quia secundum objecta distinguuntur actus.

Adverte, quod ex ista probatione, vult habere S. Thomas, quod *distinguibile proportionatum objecto, est actus*: et ideo si plura objecta faciant aliquam pluralitatem, illa erit actuum pluralitas: non autem intendit, quod per quaecunque plura objecta, plurificetur actus; unde sensus illius propositionis est: quod actus est id quod proprie et primo plurificatur, quando pluralitas objectorum, aliquam pluralitatem inducit.

Secundo prob. Omnia in bonitate divina sunt unum: quia aliqua sunt in ipso secundum modum ejus: scilicet materialia immaterialiter, et multa unite. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia hoc modo comparantur aliqua ad voluntatem Dei, quo comprehenduntur a bonitate ejus, cum Deus alia velit inquantum vult bonitatem suam.

Adverte, quod omnia dicuntur unum esse in bonitate Dei, inquantum bonitas divina est exemplar omnis bonitatis: non autem quia conveniant in aliqua una bonitate a Deo producta.

Tertio prob. Multitudo intellectorum, non inducit multitudinem in essentia divina; neque compositionem in intellectu ejus.

Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia divinus intellectus et divina voluntas, sunt aequalis simplicitatis, cum utrumque sit divina substantia.

Quarto prob. Appetitus est secundum quod fertur in rem appetibilem, inquantum appetens quaerit in quo quiescat. Ergo etc. — *Antecedens* patet ex differentia inter cognitionem et appetitum: et etiam, ex auctoritate Aristotelis dicentis, *6, metaph., text., comm.. 8*, quod *bonum et malum sunt in rebus, verum autem et falsum in intellectu.* — *Consequentia* vero probatur: quia quod aliquid ad multa se habeat, non repugnat ejus simplicitati: unde et unitas est multorum numerorum principium.

CAPUT LXXVIII.

QUOD DIVINA VOLUNTAS AD SINGULARIA BONA SE EXTENDIT.

SECUNDO loco determinat S. Thomas, de modo ex parte voluntatis se tenente. — Et ponit hanc

CONCLUSIONEM. **Deus vult alia bona non tantum in quadam universalitate** (inquantum vult se esse principium bonorum quod ab ipso possunt effluere) **sed etiam in particulari, nec hoc ejus simplicitati repugnat.**

Probatur primo. Velle est secundum comparationem volentis ad rem volitam. Sed divina simplicitas, non prohibet quin etiam ad multa singularia comparari possit, cum dicatur optimum et primum etiam respectu singularium. Ergo etc.

Secundo prob. Non solum universitas bonorum, sed etiam singulorum bonorum, a bonitate divina, bonitatem sortitur, sicut et esse. Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia voluntas divina ad alia comparatur inquantum participant divina bonitate.

Tertio prob. Deus vult bonum ordinis totius universi, secundum partes suas ad invincem. Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia bonum ordinis consistit in singulis bonis. — *Antecedens* vero probatur: quia Deus ex hoc quod vult se ut est finis, vult alia quae ordinantur in ipsum ut in finem; quod pertinet ad primum ordinem universi: et per consequens vult etiam secundum ordinem, quia ille secundus, est propter primum ut habetur *12, metaph., text., comm., 52.*

Adverte, quod inquit S. Thomas: Deum ex hoc quod vult se, ut est finis, velle alia quae ordinantur in ipsum, quia *causalitas finis*, ut supra (*c. 75*) dictum est, consistit in hoc: *ut propter ipsum alia desiderentur.* Unde si Deus vellet se absolute, non autem ut

causam finalem, non vellet alia propter seipsum; quia autem vult se sub ratione causae finalis, ideo et alia propter seipsum vult.

Quarto prob. Si Deus non vult singula bona, ex quibus constat universum, bonum ordinis universi erit a casu: hoc autem est impossibile; quia multo magis alia posteriora essent a casu. — Probatur *consequentia:* quia non est possibile quod aliqua pars universi omnia particularia bona componat in ordinem universi. Ergo si neque causa universalis, quae per voluntatem agit, ea componat, erit ordo ille a casu.

Quinto prob. Deus intelligit etiam particularia bona, intellectu scilicet practico. Ergo etc. — Patet *consequentia:* quia bonum intellectum inquantum hujusmodi, est volitum.

Confirmatur autem Genesi *Cap. I.*, ubi ad singula opera, complacentia divinae voluntatis ostenditur, cum dicitur: *Vidit Deus lucem quod esset bona (I, 4,)*. Et sic de aliis operibus, et postea de omnibus simul: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona (I, 31)*.

CAPUT LXXIX.

QUOD DEUS VELIT ETIAM QUAE NONDUM SUNT.

Postquam determinavit S. Thomas de volitis secundariis in communi, nunc de quibusdam in particulari determinat, et ponit hanc

Conclusionem: **Deus vult etiam ea quae non sunt.** Hanc autem conclusionem non probat S. Thomas, sed adducit instantias contra ipsam, et solvit singillatim, ex earum solutione relinquens conclusionem, esse veram et probatam.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo*, ponit instantias. *Secundo*, ad illas respondet.

Quantum ad primum, **duo** sunt quae circa hanc conclusionem faciunt difficultatem.

Unum est, quia cum relativa oporteat simul esse, et velle dicatur per comparationem volentis ad volitum, videtur quod nullus possit velle ea quae non sunt.

Alterum est, quod Deus non potest dici creator, dominus, et pater nisi eorum quae sunt. Ex quibus sequitur quod Deus nihil velit quod non sit semper, cum velle divinum sit immutabile.

Quantum ad secundum, respondet S. Thomas, et *duo* facit. *Primo*, falsam quandam responsionem reprobat. *Secundo*, ponit veram responsionem.

Dicebant ergo quidam ad has objectiones, quod licet aliqua

in seipsis non sint, in Deo tamen sunt et in ejus intellectu, et sic Deus vult non entia secundum scilicet, quod in ipso sunt.

Contra hanc responsionem quod sit insufficiens, **arguit** S. Thomas **dupliciter**.

Primo, sequitur quod Deus non velit non entia aliter quam sint in ipso, vel in ejus intellectu; sed hoc non intendunt qui de hac quaestione loquuntur, sed quod Deus velit ea esse in seipsis. Ergo etc. — Probatur *consequentia :* quia volens, secundum hoc dicitur aliquid velle, quod refertur ad volitum: si ergo divina voluntas ad non ens refertur tantum ut est in Deo, et in ejus intellectu, sequitur quod velit illud tantum esse in Deo, et in ejus intellectu.

Secundo : Intellectus divinus non solum intelligit bonum esse in se, sed etiam in propria natura. Ergo et voluntas comparatur ad volitum eodem modo. — Patet *consequentia :* quia voluntas comparatur ad rem volitam per suum obiectum quod est bonum intellectum.

Circa *propositionem* illam in *prima reprobatione* assumptam: *Secundum hoc dicitur quilibet volens aliquid velle, quod voluntas sua refertur ad volitum*; attendendum, quod ejus potest *duplex* esse sensus. *Unus*, quod habitudo volentis ad volitum, sit volenti ratio quod velit, accipiendo habitudinem pro ipso solo respectu, et iste sensus est falsus: non enim ex respectu habet volens quod velit, immo e contrario, quia habet actum volendi circa volitum, sequitur habitudo ad ipsum. *Alius* sensus esse potest, quod ex actu quo inclinatur voluntas in volitum, et ad quem consequitur respectus ad ipsum, dicitur volens velle aliquid, et hic sensus est verus, et hic intentus. Volens enim dicitur aliquid velle, quia ejus voluntas in volitum inclinatur actu elicito, super quem fundatur habitudo volentis ad volitum, ex quo sequitur, quod si voluntas inclinetur in volitum tantum, ut habet esse in intellectu, quod volens velit tantum esse, quod illud habet in intellectu.

Circa *secundam rationem* advertendum, cum inquit S. Thomas: *voluntatem comparari ad rem volitam, per suum obiectum ;* quod non vult excludere rem volitam ab obiecto voluntatis, quasi res volita, non sit objectum voluntatis, hoc enim repugnantiam includit, sed vult rem volitam distinguere ab obiecto formali voluntatis: ipsa enim res volita, est obiectum materiale, hoc autem quod dico, bonum intellectum, est obiectum formale: et quia *potentia non terminatur a materiali obiecto, nisi ut substat rationi formali,* ideo dicitur, quod voluntas non comparatur ad rem materialiter volitam, nisi propter bonum intellectum, id est, nisi inquantum habet rationem boni intellecti.

Advertendum quoque, quod hoc loco non facit differentiam inter intellectum et voluntatem, quantum ad hoc quod est comparari

ad rem secundum quod est in seipsa, cum tamen superius inter illa quantum ad hoc posuerit differentiam ; quia, ut ibi declaratum est, quantum ad id quod terminat materialiter habitudinem intelligentis et volentis, non differt intellectus a voluntate ; intelligit enim intellectus rem quantum ad esse quod habet extra intelligentem, et similiter voluntas vult rem, secundum esse quod habet in seipsa : et hoc modo loquitur hic S. Thomas. Quantum autem ad id quod est ratio terminandi propriam habitudinem utriusque, differunt : esse enim quod habet res extra intellectum, sive in seipsa, non est ratio quod aliquid sit actu intellectum, et terminet habitudinem intelligentis ut intelligens est, sed esse quod habet in anima. Esse autem rei in seipsa, est ei ratio quare sit volita, et terminet habitudinem volentis, ut est volens, et hoc modo loquutus est superius, unde nulla est contradictio.

Remota igitur hac *falsa responsione*, ponit S. Thomas *veram responsionem*.

Ad primum enim respondet, quod cum relatio consequens apprehensionem, sit ad rem non solum secundum quod est in intellectu, sed etiam secundum quod est in seipsa, licet tunc non sit nisi in intellectu, cum apprehendens apprehendat ipsam esse secundum quod in se est, eo quod non solum apprehendat ipsam intelligi, quod est ipsam esse in intellectu, sed etiam eam esse, vel fuisse, vel futura esse ; oportet etiam ut relatio divinae voluntatis ad non entia, sit non solum secundum quod sunt in Deo cognoscente, sed etiam secundum quod in propria natura sunt, secundum aliquod tempus ; ipsum enim velle sequitur modum apprehensionis.

(**Dubium**). Sed non videtur ista ratio argumento satisfacere, non enim per hanc respondetur ad propositionem ab Aristotele sumptam, scilicet : *relatio oportet simul esse :* ex qua sequitur, non posse esse habitudinem volentis nisi ad rem existentem.

Dicitur, quod ex iis quae dicit S. Thomas hic, relinquitur illam propositionem assumptam falsam esse, si de ipsis rebus quae relative denominantur, quae et dicuntur relativa, *materialiter* intelligatur. Non enim oportet res quae relative dicuntur, simul esse, immo potest esse habitudo existentis ad non existens in seipso. Si autem intelligatur de relativis *formaliter*, sive de ipsis relationibus, sic oportet illam simul esse : Non enim potest una relatio esse, quin opposita etiam sit, neque unum potest ad aliud referri, quin et illud aliquo modo referatur ad ipsum.

Sed cum relatio omnis, exigat fundamentum, remanet **dubium,** *quomodo possint simul esse relationes, et tamen res relativae non simul esse.*

Respondetur, quod *relatio realis* exigit fundamentum reale et existens, ideo non possunt simul esse relationes reales, quin etiam sint in actu res relativae et fundamenta relationum, *relatio* autem *rationis* non exigit fundamentum reale et in natura existens, sed

sufficit quod sit in appehensione, sicut et ipsa habitudo non habet esse nisi in apprehensione. Cum ergo habitudo inter ens et non ens, qualis est habitudo intelligentis et volentis non ens, sit habitudo rationis, sufficit ut ipsa res intellecta et volita sit in intellectu. Ideo hic dicit S. Thomas, quod licet ista res cognita, non sit nisi in cognoscente, relatio tamen consequens apprehensionem est ad eam, prout est in cognoscente : quasi diceret: relatio est quidem ad esse rei in propria natura, sed sufficit quod ipsa res, et propria natura, et ejus esse, pro isto *nunc* nobis praesenti, sit in intellectu.

Ad secundum respondet, quod non est simile de relatione moventis ad volitum, et de aliis inductis. Quia velle est actio immanens, ideo potest terminari ad id quod non est actu existens extra, facere autem, creare et gubernare, significant actionem terminatam ad exteriorem effectum, sine cujus existentia hujusmodi actio non potest intelligi.

Adverte, *differentiam* esse inter *actionem immanentem* et *transeuntem*, quod per immanentem inquantum immanens est, non producitur aliquis effectus in materiam exteriorem : per transeuntem autem, aliquis effectus producitur ; et quia actio non est productiva effectus proximi complete et perfecte, nisi cum effectus per ipsam capit esse, ideo talis actio non potest esse, nisi respectu rei nunc existentis, et habitudo quae illam actionem consequitur, non est nisi ad rem habentem esse. Propter hoc inquit S. Thomas, actionem hujusmodi non posse intelligi, scilicet, esse in natura sine rei existentia, idest nisi intelligatur ipsa res esse. Quia vero actio immanens, non est termini extrinseci productiva, ideo ad ejus esse non oportet terminum esse ; neque habitudo quae illam consequitur actionem, requirit ut terminus ejus sit in rerum natura ; immo, et potest intelligi ipsa actio immanens, dato quod terminus ejus non sit in actu ; non autem facere, aut creare, quae significantur per modum actionis transeuntis.

CAPUT LXXX.

QUOD DEUS DE NECESSITATE VULT SUUM ESSE, ET SUAM BONITATEM.

Postquam determinavit S. Thomas, de voluntate divina ex parte objecti, nunc determinat de ipsa quantum ad conditionem volendi.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo* agit de necessitate volendi. *Secundo,* de causalitate (*c. 87*).

Circa *primum, duo* facit. *Primo* agit de necessitate absoluta. *Secundo,* de necessitate ex suppositione (*c. 83*).

Circa *primum, duo* facit. *Primo* agit de necessitate volendi respectu Dei voliti. *Secundo,* respectu aliorum (*c. seq.*).

Quantum ad primum ponit hanc

Conclusionem: **Deus de necessitate vult suum esse, et suam bonitatem, nec potest contrarium velle.**

Probatur primo. Impossibile est Deum non velle aliquid actu, quia sic esset tantum volens in potentia: et per consequens ens in potentia, cum suum velle sit suum esse. Ergo necesse est quod velit suum velle et suam bonitatem. — Probatur *consequentia*: quia in omni volito vult suum esse, et suam bonitatem, sicut visus in omni colore videt lumen; vult enim suum esse et suam bonitatem ut principale objectum, quod est sibi ratio volendi alia.

Adverte, quod ista ratio concludit, Deum velle se, quoad *specificationem* actus, de necessitate, eo quod in omni volito velit se: supponit autem ipsum se necessario velle, quantum ad *exercitium* actus, eo quod non sit volens in potentia.

Sed tunc occurrit **dubium.** Nam possibile fuit absolute loquendo, quod Deus non voluerit creaturas esse, quia potuit illas non producere, sed hoc nullam posuisset in Deo imperfectionem, aut potentialitatem. Ergo si etiam seipsum non vellet, nulla esset in ipso potentialitas. Aut ergo dicere oportet, quod possibile est Deum nihil velle in actu, cuius oppositum hic dicitur. Aut oportet dicere quod actualiter vult omne volibile ab ipso, quod falsum est, sicut falsum est quod producat omne producibile.

Respondetur, quod *aliud* est dicere, hic *non est volens absolute,* et *aliud,* hic *non est volens respectu hujus.* Esse enim aliquem simpliciter non volentem, est ipsum nullum simpliciter habere actum voluntatis; esse autem non volentem respectu hujus, est non quidem omnino carere actu volendi, sed non habere actum volendi, ad hoc terminatum. *Primo* ergo *modo,* non potest dici

Deus non volens, quia hoc imperfectionem et potentialitatem in re quae nata est velle, dicit; sed de necessitate voluntas sua habet actum volendi, et cum sua bonitas sit sibi ratio volendi alia, necesse omnino est ut suam velit bonitatem. Omnis enim actus voluntatis terminatur primo ad rationem volendi. *Secundo* autem *modo*, non inconvenit Deum absolute loquendo, esse non volentem, quia cum hoc nihil aliud importet, quam quod actus divinae voluntatis non habet respectum rationis ad hoc, quem tamen absolute posset habere, nullam imperfectionem poneret in Deo. Unde si poneremus quod Deus non voluisset esse creaturarum, propter hoc nulla poneretur in ipso imperfectio, nullaque potentialitas realis, sed tantum poneretur libertas in ipsa voluntate divina, et carentia cujusdam respectus rationis. Si autem absolute poneremus, Deum non velle suam bonitatem, sequeretur Deum esse simpliciter in potentia volentem, et carere perfectione actus volendi: quia si non vellet suam bonitatem, quae est proprium voluntatis ejus objectum, nullum actum volendi haberet; unde ratio non sequitur.

Secundo prob. Deus vult se esse, sicut ultimum finem. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia quilibet volens, de necessitate vult suum ultimum finem, sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem, nec potest velle miseriam.

Circa hanc propositionem: *homo suam beatitudinem vult ex necessitate*; sciendum est ex doctrina S. Thomae, quod intelligenda est de beatitudine secundum universalem rationem beatitudinis accepta; non autem secundum propriam rationem. Similiter, quoad specificationem actus, non autem quoad exercitium: si enim voluntas elicitat actum circa beatitudinem in communi, ille actus erit velle, et non potest esse nolle. Nullus enim potest velle non esse beatus, sed tamen potest voluntas nullum actum habere circa beatitudinem, sicut unusquisque de facto in seipso experitur. (1)

Tertio prob. Intellectus de necessitate assentit primis principiis speculativis. Ergo voluntas necessario adhaeret ultimo fini. Ergo si divinae voluntatis non est alius finis quam ipse, de necessitate vult se esse. — Probatur *consequentia*: quia ita se habet finis in appetitivis, sicut principium indemonstrabile in speculativis. — Ista ratio est confirmatio praecedentis.

Quarto prob. Omnia inquantum sunt, suo modo naturaliter diligunt suum esse. Ergo et Deus: quia omnia in quantum sunt assimilantur Deo. Ergo de necessitate diligit se, quia sua natura est per se necesse esse.

Quinto prob. Diligere Deum est summa perfectio rationalis creaturae, cum per hoc quodammodo Deo uniatur. Ergo in Deo essentialiter est, et ex necessitate. — Patet *consequentia*: quia omnis

(1) Cf. quae dicit Ferrariensis c. 5, ad argumenta Scoti, pag. 39-40.

bonitas et perfectio quae est in creaturis, convenit Deo essentialiter.

Circa istam propositionem: *Diligere Deum est summa perfectio rationalis creaturae;* adverte, quod secundum aliquorum expositionem, habet veritatem in via. Nam dilectio Dei in via, est nobilior et dignor cognitione Dei, iuxta illud Apostoli 1. ad Corinthios 13: *Si noverim mysteria omnia, et habuero omnem fidem, charitatem autem non habuero, nihil sum:* Secus autem in patria, ubi visio divinae essentiae est tota essentia beatitudinis, sed tamen etiam in patria, aliquo modo dilectio praeeminet cognitioni. De hoc autem in 3° *libro* erit sermo latior.

CAPUT LXXXI.

QUOD DEUS NON DE NECESSITATE VULT ALIA A SE.

Quia autem ex iis posset alicui videri quod etiam alia Deus ex necessitate vellet, cum alia velit, volendo suam bonitatem, ideo:

Secundo loco ostendit S. Thomas quod: **Voluntas Dei non est aliorum a se ex necessitate.**

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo*, ostendit veritatem conclusionis. *Secundo,* ad quasdam objectiones respondet.

Quantum ad primum, *duo* facit. *Primo*, probat conclusionem. *Secundo*, removet quoddam dubium.

Probatur ergo **primo** conclusio sic. Divina bonitas sine aliis esse potest; immo nec per alia ei aliquid accrescit. Ergo nulla est necessitas quod alia velit, ex eo quod vult suam bonitatem. — Probatur *consequentia*: quia voluntas non fertur necessario in ea quae ad finem sunt, si finis sine iis esse possit. Probatur ex actione medici circa infirmum; voluntas autem divina est aliorum ut ordinatorum ad finem suae bonitatis. Ergo etc.

Ad evidentiam hujus rationis, *considerandum (primo)*, quod cum *finis sit tota ratio volendi id quod est ad finem, ut ad finem ordinatur*, tunc tantum sub eadem necessitate voluntatis, et finis, et id quod est ad finem cadit, quando inter finem, et id quod est ad finem, necessaria est habitudo: hoc autem est, quando finis esse et haberi non potest sine isto, quod ad ipsum ordinatur: Sicut navigium est necessarium ad transfretationem, ideo volens transfretare, necessario vult navigium. Quando autem non est necessaria talis habitudo, tunc potest voluntas velle finem, et tamen non necessario vult id quod est ad finem, sicut volens sanitatem non de necessitate vult eam medicinam, sine qua esse potest.

Considerandum secundo, quod aliquid esse *necessarium ad finem*,

dupliciter potest esse: *Uno modo,* quia finis absque illo simpliciter et absolute esse non potest; et tale dicitur *absolute* esse necessarium ad finem. *Alio modo,* quia licet finis absque illo, absolute esse possit, non potest tamen absque illo bene et complete esse: et tale dicitur necessarium non absolute, sed *ad bene esse,* et ad completam perfectionem finis. *Primo modo,* dicimus cibum esse necessarium animali ad vitae conservationem. *Secundo* vero *modo,* dicimus pictorem esse necessarium ad domus constitutionem. Quia ergo nihil creatum, est necessarium ad divinam bonitatem, neque inquam, quantum ad esse simpliciter, neque quantum ad bene esse, ideo dixit S. Thomas, quod et divina bonitas sine aliis esse potest, et per alia nihil ei accrescit.

« *Quomodo Deus non velit alia ex necessitate, licet illa velit ut ad suam bonitatem ordinata, tanquam ad finem* ».

Sed circa hanc rationem, **dubium** occurrit. Nam si voluntas divina est aliorum ut ordinatorum ad suam bonitatem, ut hic dicitur, sequitur quod velit alia propter bonitatem suam, tanquam propter finem. Sed nullus potest aliquid velle propter finem, nisi simul volendo finem, velit quod propter finem vult. Ergo non potest Deus velle suam bonitatem, nisi alia velit. Et sic contra intentionem rationis sequitur, quod Deus alia a se de necessitate velit.

Respondetur, quod *finis dupliciter* potest considerari. *Uno modo,* quantum ad entitatem suam, absolute, ex qua habet ut propter se desideretur, aut ametur. *Alio modo,* ut comparatur ad id quod est ad finem, in ratione causae finalis. — Et sic voluntas potest *dupliciter* velle finem. *Uno modo absolute,* volendo ejus perfectionem propter se. *Alio modo,* volendo ipsum *sub ratione causae finalis aliorum.* Cum ergo inquit S. Thomas, quod nulla est necessitas quod Deus alia velit, ex eo quod vult suam bonitatem, intendit de volitione suae bonitatis absolute, inquantum divina bonitas est; non autem inquantum causalitatem finis exercet. Cum hoc tamen stat, quod volendo ipsam bonitatem sub ratione causae finalis, et ut vult alia tanquam in ipsam ordinata, de necessitate volendo suam bonitatem, velit alia a se, sed ista est *necessitas ex suppositione,* scilicet ex hoc quod supponitur Deum velle alia a se, propter bonitatem suam, tanquam propter finem, quam non vult S. Thomas per hanc rationem excludere, sed tantum necessitatem absolutam.

Secundo prob. Potest Deus velle non esse quamcumque creaturam, propter se. Ergo etc. — Probatur *antecedens:* Solum illud bonum voluntas, secundum sui rationem, non potest velle non esse, quo non existente tollitur totaliter ratio boni. Sed tale nullum est praeter Deum. Ergo nullum est ens quod non possit voluntas secundum sui rationem velle non esse, excepto Deo. Ergo et Deus

potest quamcumque aliam rem praeter se, velle non esse. — Probatur *antecedens*: quia cum bonum intellectum, sit objectum voluntatis, cujuslibet concepti per intellectum, ubi salvatur ratio boni, potest esse voluntas. Unde quamvis non esse alicujus, malum sit, ipsum tamen potest cadere sub voluntate, ratione alicujus boni adjuncti quod salvatur, licet non ex necessitate. Est enim bonum aliquid esse, etiam alio non existente: id est, per non esse alicujus non tollitur necessario ratio boni. Si ergo non possit aliquid velle non esse, oportet ut in illo non esse, nullo modo salvetur ratio boni. — Patet autem *ultima consequentia:* quia voluntas est in Deo secundum totam suam facultatem, quantum scilicet ad omnem perfectionem quam dicit; cum in ipso sint omnia universaliter perfecta.

Advertendum, quod *non esse,* secundum se acceptum, boni rationem habere non potest, cum ratio boni fundetur in esse, ut superius est ostensum; et ideo per se, sub voluntate cadere non potest. Sed quia contingit, non esse alicujus conjungi alicui bono, sicut non esse ovis, vitae leonis conjungitur, ideo per accidens, sive ratione alterius, potest cadere sub voluntate; inquantum scilicet bonum cui conjungitur, sub voluntate cadit. Quod autem addit S. Thomas, *licet non ex necessitate,* ad duo potest referri: scilicet ad id quod immediate dixerat, ut sit sensus: non esse cadere posse sub voluntate, ratione boni adjuncti quod salvatur, licet illud bonum non salvetur ex necessitate, posito non esse alterius: quamvis enim ad non esse alterius non conjungatur de necessitate hoc bonum determinatum, si tamen conjungi possit, nihilominus ratione illius, potest non esse cadere sub voluntate. Potest etiam referri ad id quod dixerat, non esse, posse cadere sub voluntate, ut sit sensus: quod non esse, potest quidem ratione alicujus boni adiuncti cadere sub voluntate, non tamen potest cadere sub voluntate de necessitate, tanquam scilicet necessario volitum; cum neque formalem rationem objecti voluntatis dicat, neque ad finem, necessariam habeat habitudinem, eo quod sit non ens, et per consequens, secundum se sit extra rationem boni, et appetibilis: et hoc mihi magis placet.

Tertio prob. Sequeretur quod Deus vellet esse infinitas creaturas, infinitis modis, suam bonitatem participantes; hoc autem est falsum, quia tunc essent infinitae, cum ejus voluntas sit principium essendi rebus. — Probatur *consequentia*: Deus volendo bonitatem suam, vult alia a se prout bonitatem ejus participant, sed cum sit infinita, participabilis est infinitis etiam aliis modis quam participetur. Ergo si ex hoc quod vult bonitatem suam, vellet de necessitate ea quae ipsam participant, sequeretur quod vellet infinitas creaturas.

Circa *probationem minoris* advertendum, quod non vult deducere S. Thomas, quod essent simul infinitae creaturae, si Deus

vellet infinitas creaturas, quia licet nunc Deus velit finitas creaturas, non tamen sequitur quod omnes simul sint: sed vult habere hoc solum, quod essent infinitae creaturae absolute, sive successive, sive simul, secundum dispositionem voluntatis: quod secundum fidem est falsum, quae ponit generationem quandoque cessaturam, et productionem rerum subsistentium, et per consequens, non esse futuras infinitas creaturas, etiam successive.

Sed circa ipsum rationis processum, occurrit **dubium.** Posset enim aliquis dicere, quod Deus volendo bonitatem suam, de necessitate vult omnes creaturas per ipsam producendas, non autem producibiles, et potentes ejus bonitatem participare, et sic non sequitur quod velit infinitas creaturas esse.

Respondetur, quod necessario sequitur ipsum velle infinitas creaturas, quia illae quas dicis de necessitate volitas, *aut* sunt necessario volitae a Deo, volente suam bonitatem, inquantum participativae bonitatis ejus, *aut* inquantum per sapientiam divinam sunt ordinatae ut producantur, et divinam bonitatem participent. Si *primo modo,* cum non sit magis necessaria habitudo secundum se unius ad bonitatem divinam, quam alterius, qua ratione vult necessario hoc participativum suae bonitatis, eadem ratione volet omnia talia; unum enim, ut sic, non habet magis rationem voliti quam alterum, et sic sequitur quod volet infinita. Si *secundo modo*, sic ista non erunt necessario volita, nisi supposita dispositione divini intellectus, et sic non erunt necessario volita absolute, ut hic loquimur de necessario volito, sed tantum ex suppositione. Primo ergo modo deducit consequentiam S. Thomas, non secundo modo.

Quarto prob. Sapientis voluntas, ex hoc quod est de causa est de effectu, qui ex causa de necessitate sequitur, ut patet de volente solem esse super terram, et diei claritatem: non autem est necessarium de effectu, qui non de necessitate sequitur ex causa. Sed a Deo alia procedunt non ex necessitate, ut infra ostendetur (*lib. II. c. 23*). Ergo non est necesse Deum alia velle ex eo quod vult se.

Circa illam propositionem: *Sapientis voluntas, ex hoc quod est de causa, est de effectu, qui ex causa de necessitate sequitur;* Advertendum, quod dixit S. Thomas *sapientis voluntas*, quia stulti voluntas posset esse de causa, et non de effectu. Intelligenda est etiam de considerante effectu necessario sequi ex causa, cum voluntas non feratur in incognitum. Nam si aliquis nesciret effectum ex causa necessario sequi, non oporteret ut volendo causam, vellet effectum: sed si videat ex causa necessario effectum sequi, et sapiens sit, necesse est, si vult causam, ut etiam effectum velit.

Quinto prob. Res procedunt a Deo sicut artificiata ab artifice. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia artifex licet velit se habere artem, non tamen vult ex necessitate artificiata producere.

» *Quomodo divina bonitas arti comparetur. Pulchra adnotatio.* »

Adverte, quod S. Thomas, videtur bonitatem divinam, arti comparare, ut sicut artifex vult quidem se habere artem, non tamen vult necessario propter hoc artificiatum producere, immo, illo stante, potest velle artificiatum non producere, ita Deus vult quidem se habere bonitatem, non tamen necessario vult alia, ex eo quod vult suam bonitatem. Ista autem comparatio non est accipienda quasi bonitas divina concurrat ad rerum productionem, sicut ars, hoc enim verum non est: cum ars concurrat per modum *causae formalis qua*, bonitas autem per modum *causae finalis*, aut *formalis ad quam*. Sed est accipienda ista *comparatio, ex parte* ipsius *effectus*; cum enim divina bonitas non hoc modo sit finis creaturarum, ut per ipsas habeat esse, sed magis e contrario, ut res ipsam participent, ejusque aliquam similitudinem capiant; sicut artificiata sunt quaedam similitudines artis, ita alia a Deo sunt quaedam similitudines divinae bonitatis. Unde *se habet bonitas divina ad artem divini intellectus, sicut forma exemplaris ad conceptum, quem in seipso format artifex de ipsa*, ut effectus illi formae similem producat. Concipit enim divinus intellectus in se, diversos modus participationis divinae bonitatis a creaturis, et secundum hos, diversi creaturarum gradus producuntur. Ex hoc ergo bene sequitur, quod sicut artifex potest velle artem suam, non de necessitate volendo artificiata producere, ita Deus potest velle suam bonitatem, non de necessitate volendo alia a se, quia effectus utriusque est quaedam participata similitudo suae causae, licet non secundum eandem rationem causalitatis.

Quantum ad secundum : **Removet** S. Thomas, **dubium** quoddam.

Videtur enim quod Deus velit alia a se de necessitate. Nam, sicut ex hoc quod vult se, vult alia, ita ex hoc quod intelligit, se intelligens, intelligit alia. Sed intelligit alia ex necessitate, intelligendo se: loquendo scilicet de scientia simplicis intelligentiae ut dictum est supra (*c. 66*). Ergo vult alia ex necessitate volendo se.

Respondet autem, quod non est eadem ratio de intellectu et voluntate : quia intelligit ex hoc quod intellectus se habet quodammodo; ex hoc enim quod aliquid actu intelligitur, est ejus similitudo in intelligente, quod autem volens aliquid velit, est ex hoc quod volitum aliquo modo se habet. Volumus enim aliquid, vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur; perfectio autem divina, exigit de necessitate, ut omnia in Deo sint, ut in eo intelligi possint, non autem bonitas divina, de necessitate requirit alia esse, quae in ipsum ordinantur ut in finem.

Circa hanc responsionem, **dupliciter dubitatur.**

Primo, quia non videtur vera esse differentia posita inter ntelligentem, ad hoc, quod intelligat, et volentem, ad hoc quod velit. Sicut enim ex hoc volens vult, quod volitum aliquo modo se habet, ita intellectus, intelligit ex hoc, quod res intellecta aliquo modo se habet, ex hoc inquam, quod est in intellectu per suam similitudinem, ut hic dicitur.

Secundo, quia non videtur sufficiens divisio voliti hic assignata : scilicet, volumus aliquid vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur; constat enim quod aliquid volumus, neque tanquam finem, neque tanquam ad finem ordinatum; sicut volumus scientiam aliquando, non ut finem, quia illam appetimus nihil propter ipsam appetendo ; neque ut ordinatam ad finem, cum possimus eam propter se appetere, et non ex ordine ad aliquid aliud. — Similiter Deus, absolute loquendo, potuit velle tantum bonitatem suam ; et tunc non voluisset ipsam ut finem, quia nihil voluisset propter ipsam ; neque ut ordinatam ad finem, cum sit perfectissimum omnium entium. Ergo etc.

Ad primum dicitur, quod loquitur S. Thomas, de modo rei in seipsa : Volens enim fertur in volitum, non quia voluntas, aliqua dispositione, fiat in actu, sed quia volitum, est talis naturae in se : quia scilicet, aut est finis, aut utile ad finem, vel quocumque modo ordinabile ad finem. Intelligens autem, intelligit ex hoc, quod intellectus disponitur, et actuatur similitudine intelligibili, non autem ex hoc quod intelligibile in seipso taliter se habeat, licet requiratur, ut aliquo modo se habeat in alio, secundum aliud esse, quam sit esse quod in seipso habet.

Ad secundum respondetur, quod omne bonum, aut est finis, aut est ordinatum ad finem ex natura sua. Sed quia contingit esse multos fines subordinatos, quorum unus ordinatur ad alium, ideo contingit quod aliquid est finis tantum, ut bonitas divina ; aliquid est ordinatum ad finem tantum, ut medicina amara ; aliquid vero est medio modo, scilicet et finis respectu aliquorum, et respectu alterius, ordinatum ad finem, ut sanitas. Unde necesse est, ut omne bonum, aut sit finis, aut sit ordinatum ad finem, et utroque modo, aut *simpliciter* aut *secundum quid*. — Sed attendendum, quod fini, *duo* conveniunt: scilicet, quod sit *propter se* appetibilis, et quod *alia propter ipsum* sint appetibilia. *Primum* convenit sibi inquantum est bonum, habens in se sufficientem appetibilitatem. *Secundum* sibi convenit inquantum est causa eorum quae sunt ad finem. Sed quia contingit aliquid esse causam, et tamen non actualiter causare, ideo contingit quod aliquid habet bonitatem, propter quam alia possunt appeti, et tamen nihil propter ipsum appetatur, et sic quod sit finis, et tamen causalitatem finis actu non exerceat.

Dicitur ergo, quod omne bonum aut est finis, aut ordinatum ad finem, inquantum omne bonum aut est propter se appetibile,

et propter quod alia appeti possunt, aut est propter aliud appetibile; non autem sic, quod omne bonum aut sit quod actualiter appetitur propter aliud, aut sit propter quod aliud appetitur in actu. In hoc autem secundo sensu procedit objectio, ideo non est contra intentum.

Sed **contra conclusionem** hujus capituli: *ex doctrina S. Thomae argui potest.* Nam *1, p. q. 19, a. 2*, inquit, quod: « hoc pertinet ad *rationem* voluntatis, ut bonum, quod quis habet, aliis communicet secundum quod possibile est ». Et ex hoc probat Deum velle alia a se.

Tunc sic: Quod est de ratione voluntatis, convenit voluntati necessario; sed communicare bonum quod quis habet, pertinet ad rationem voluntatis; ergo voluntas divina necessario communicat bonum suum. Ergo necessario vult.

Responderi *primo* potest, quod non accipitur ibi *ratio* pro diffinitione, sed pro conditione cujusdam convenientiae et decentiae: sensus est enim, quod pertinet ad quandam decentiam et convenientiam voluntatis, ut velit aliis communicare bonum volentis: quod autem hic sensus sit intentus a S. Thoma patet, quia in fine illius determinationis concludit, Deum velle alia a se, « inquantum *condecet* divinam bonitatem, alia etiam, ipsam participare ».

Secundo responderi potest, quod utique accipitur ibi *ratio* pro diffinitione, sed non est sensus quod, de diffinitione voluntatis sit, ut bonum quod quis habet aliis communicet, sed quod habenti rationem voluntatis, sive ei quod secundum naturam suam est volens, convenit suo modo ut communicet suum bonum, scilicet voluntarie et libere, sicut res naturales suo modo communicant, scilicet naturaliter.

CAPUT LXXXII.

RATIONES CONTRA PRAEMISSA ET EARUM SOLUTIONES.

Contra dictam conclusionem **arguunt** quidam.

(**Primo**), Tum quia sequitur ex ea, quod voluntas Dei sit ad utrumlibet, et contingens, et per consequens in potentia.

(**Secundo**). Tum quia sequitur quod voluntas Dei variabilis sit.

(**Tertio**). Tum quia aliquid innaturale esset in Deo.

(**Quarto**). Tum quia sequitur, quod aut nihil velit, aut ab aliquo determinetur ad unum, et sic habeat aliquid prius se.

Sed **ad primum** horum respondet S. Thomas, quod ad utrumlibet esse, potest alicui virtuti, *dupliciter* convenire. *Uno modo ex*

parte sui. Alio modo ex parte ejus *ad quod dicitur.* — *Ex parte sui* est, quando nondum est consecuta suam perfectionem, per quam ad unum determinetur. Ex parte vero ejus *ad quod dicitur*, est, quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest; sicut aliquis diversis instrumentis uti potest aequaliter ad idem opus perficiendum. Differunt autem isti modi, quia *primus* in imperfectionem virtutis redundat, et ostendit potentialitatem in ipsa, ut patet in intellectu dubitantis quod nondum assecutus est principia, quibus ad alterum oppositorum determinetur. *Secundus* autem modus, ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad ejus eminentiam, inquantum utrumlibet oppositorum excedit. Conceditur igitur, quod voluntas divina ad utrumlibet est, sed tamen quia ad utrumlibet convenit sibi *non ex parte sui*, sed ex parte *aliorum a se* non sequitur esse in ipso aliquam potentialitatem.

Circa istam responsionem adverte, quod *voluntatem divinam esse ad utrumlibet* respectu aliorum a Deo, nihil aliud est, quam ipsam, secundum se, non magis determinari ad esse eorum, quam ad non esse; ut sicut vult illa esse, ita absolute possit velle, illa non esse, aut non velle ut sint. Ista autem indifferentia non sequitur ex potentialitate et imperfectione virtutis, ut in causis non habentibus complementum formae per quam operentur, contingit; sed sequitur *ex independentia finis a rebus, quae ordinantur ad finem.* Quia enim sive illae res sint, sive non sint, divina tamen bonitas, quam perfectissime vult divina voluntas, est in seipsa perfecta; ideo voluntas divina, quantum est ex se existens perfectissima, et perfectissime volens divinam bonitatem, potest velle esse rei creatae, et velle non esse ipsius, ac non velle illius esse: et sic propter eminentiam suam indifferens est ad multa.

Ad secundum respondetur, quod non sic voluntas divina absque necessitate alterum oppositorum praeaccipit, quasi consideretur in potentia ad utrumque, ut primo sit volens potentia, utrumque, et postmodum volens actu; immo semper est volens actu quidquid vult, cum nulla sit in divina voluntate potentialitas; sed quia volitum non habet necessarium ordinem ad divinam bonitatem quae est objectum proprium voluntatis divinae, sicut non necessaria, sed possibilia, enunciabilia dicimus, cum non est necessarius ordo praedicati ad subiectum. Unde, cum dicitur: Deus vult hoc causatum; est enunciabile non necessarium, sed possibile. Non prout possibile dicitur secundum aliquam potentiam, sed prout dicitur *possibile, quod non necesse est esse, nec est impossibile non esse,* ut Philosophus tradit *5, metaph. text. comm. 17,* sicut triangulum habere duo latera aequalia, est enunciabile possibile. — Ex istis, S. Thomas negare intendit sequelam, scilicet quod sequatur voluntatem Dei esse variabilem. Nam variabilitas et mutatio sequitur realem potentiam, non autem logicam, qualis est in proposito.

Confirmatur etiam auctoritate I. Reg. XV, 29: *Triumphator in Israel non parcet, et poenitudine non flectetur.*

Ex ista responsione haberi potest, quod *aliter dicitur voluntas nostra ad utrumlibet, et aliter voluntas divina.* Nam, *voluntas nostra* respectu aliquorum ad utrumlibet se habet, et *quia* ad illa necessariam habitudinem non habet, et *quia* est in potentia ad volendum utrumque oppositorum, aliquando neutrum illorum actu volens. *Voluntas* autem *divina* ad utrumlibet se habet ratione *primi* tantum; quia videlicet ad volita necessariam habitudinem non habet, *non* autem ratione *secundi* quia nunquam caret actu circa unum oppositorum, ut ob hoc possit dici esse in potentia ad utrumlibet oppositorum. Unde voluntas nostra, et est potentia ad utrumlibet se habens, et est *in* potentia ad utrumlibet. Voluntas autem divina, est quidem potentia ad utrumlibet se habens, quia ad rationem hujusmodi potentiae sufficit non necessaria habitudo ad utrumque oppositorum; sed non est in potentia ad utrumlibet respectu causatorum, ut hic dicitur, quia ad hujusmodi esse in potentia requiritur, ut non sit actu respectu alicujus oppositorum, quod divinae voluntati non convenit, quae semper est in actu ad unum oppositorum determinata. — *Et haec sunt valde notanda, quia ad multa deserviunt.* (1)

Ad quartum *respondet prius quam ad tertium*, propter dependentiam solutionis ejus ad praecedentem solutionem. *Negat*

---

(1) Ex hac doctrina pariter, una cum distinctione mox a S. Thoma deprompta, de determinatione virtutis ad unum *ex parte ejus ad quod dicitur*, et *ex parte sui*, satis manifeste eruitur, quod habere dominium sui actus, per quod voluntas facultas libera est, praecise consistit in independentia a parte ejus *ad quodd icitur*, et non *a parte sui*. Ex hoc enim proprie voluntas libera est, quia est independens ab objectis in ordine ad finem, et hoc *ex independentia finis a rebus* (nam solum finis qui est absolute bonum, absolute necessitat voluntatem). Unde bene componi potest arbitrii libertas, cum determinatione *ex parte sui* ad unum oppositorum : semper enim remanet activa indifferentia potentiae circa volitum, ad quod voluntas necessario habitudinem non habet. Hinc, voluntas sub actione Dei *praedeterminantis*, semper libera est, alioquin voluntas Dei quae semper est in actu ad unum oppositorum determinata, dominium sui actus non haberet. Ideoque, cum per se, de essentia facultatis liberae sit, *potentia indifferens ad utrumlibet* (quia non habet necessariam habitudinem ad volita, propter eminentiam finis ultimi relate ad res) *non* vero *esse in potentia* ex imperfectione virtutis; optime, in schola S. Thomae dicimus, actionem Dei *praedeterminantis* creatam libertatem ad unum oppositorum, efficere ipsam libertatem, et virtutem perficere, quia complet formam naturalem, quae est in potentia, per intentionem illam applicantem virtutem ad operationem. Aufert scilicet *esse in potentia*, quod est defectus, determinat actum *ex* parte sui, conservat tamen *potentiam indifferentem* ex parte ejus *ad quod dicitur.*

autem *consequentiam*; neque enim sequitur ut nihil Deus velit, neque quod ab aliquo exteriori determinetur, nam:

Dicitur primo, quod cum bonum cognitum, voluntatem sicut ejus proprium obiectum, determinet, et intellectus divinus non sit extraneus ab ejus voluntate, cum utrumque sit sua essentia, si divina voluntas per intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio per aliquid extraneum facta.

Dicitur secundo, quod cum intellectus divinus apprehendat alia bona, ut similitudines divinae bonitatis et essentiae, non autem ut ejus principia, tanquam videlicet sint causae divinae bonitatis, ut medicina sanitatis est causa, divina voluntas in illa tendit, ut suae bonitati convenientia, non ut ad eam necessaria, ideo non necessario in illa tendit, sicut etiam apparet in nostra voluntate.

« *Utrum divina voluntas ab aliquo determinetur, et quomodo in Deo sit potentia voluntatis respectu oppositorum* ».

Circa istam responsionem multipliciter dubitatur:

Primo, quia determinari est tantum existentis in potentia: sed voluntas divina non est in potentia, ut dictum est: ergo non determinatur ab aliquo.

Secundo, quia S. Thomas, *1, p. q. 19. a. 3, ad 5*, respondens ad hoc argumentum, inquit, quod voluntas divina, seipsam determinat. Ergo non ab intellectu determinatur, ut hic dicitur.

Tertio, si voluntas determinatur, ista determinatio est ab objecto cognito, ut videtur concedere S. Thomas: sed objecta cognita ad quae determinatur, sunt aliae res a Deo: ergo ab aliquo extrinseco determinatur. — Nec valet dicere quod determinatur a primo volito, quod est ejus bonitas, quia respectu suae bonitatis necessaria est, et non eget determinante, sed respectu aliorum est libera, et indiget determinante. — Tum etiam, quia ea quae ad finem ordinantur, trahunt ad se voluntatem, secundum quod cognita sunt, et sic ipsam determinant.

Ad primum horum, *dicitur primo*, quod determinari non solum ejus est quod est in potentia, sed cujuscumque secundum se indeterminati, et ad utrumlibet se habentis, sed tamen secundum diversum modum indeterminationis et se habendi ad utrumlibet, est etiam diversus modus determinationis. Nam si aliquid sit indeterminatum per modum materiae, et potentiae passivae, et sit ad utrumlibet ex parte virtutis, oportet ut tale sit in potentia, et ab aliquo extrinseco agente determinetur; si autem sit indeterminatum per modum agentis liberi et ad utrumlibet se habentis ex parte ejus *ad quod dicitur*, non oportet tale esse in potentia, nec ab aliquo extrinseco determinari, sed ipsum se ratione suae libertatis determinare potest. Hoc autem modo, divina voluntas est indeterminata et ad utrumlibet se habens; ideo non oportet in ipso po-

nere aliquam *realem potentialitatem*, sed solam *logicam potentialitatem*, quae solam habitudinem terminorum possibilem importat.

Dicitur tamen *secundo*, quod licet voluntas diviña, a nullo *effective* determinetur, determinatur tamen ab aliquo *formaliter*, scilicet ab intellectu proponente obiectum voluntati, determinate: sed neque necesse est ut secundum istum modum, sit aliquando in potentia; quia sicut voluntas divina est aeterna, ita et intellectus eam determinans, unde nunquam fuit voluntas, quin ab ipso fuerit determinata. Ideo illa propositio: Determinari est tantum existentis in potentia; non est universaliter vera.

Sed *remanet* adhuc *dubium*. — Licet enim ab aeterno actus divinae voluntatis sit determinatus, propter aeternitatem determinantis, et sic divina voluntas nunquam sit in potentia, forma tamen quaelibet sive intrinseca, sive extrinseca, comparatur ad id cujus est forma, sicut actus ad potentiam, sicut si forma esset ab aeterno producta in materia, compararetur ad ipsam sicut actus ad potentiam. Ergo omne quod determinatur per aliquid *formaliter*, oportet aliquid potentialitatis habere: cum igitur nihil potentialitatis ponatur in voluntate divina, sequitur ut prius, quod a nullo determinetur.

Respondetur, quod ubi determinans et determinatum, realiter inter se distinctionem non habent, neque ratione naturae, neque ratione actualis existentiae, id quod determinatur, non habet aliquid potentialitatis in se; et maxime quando talis indeterminatio non consequitur *realem potentialitatem*, sed tantum *logicam*, *quae dicit non repugnantiam*. Sic autem est in Deo;quia intellectus determinans voluntatem divinam, est omnino idem realiter cum voluntate, ab ipsa, sola ratione distinctus; et voluntas diviña dicitur indeterminata secundum se, non quia realem habeat potentialitatem ad diversa, sed quia nullum oppositorum sibi repugnat, ideo potest absque potentialitate determinari.

Sed tunc, *aliud resultat dubium*. Si namque dicitur, Deus utrumque oppositorum posse velle, *potentia* tantum *logica*, *non* autem *reali* potentia; ergo non erit in Deo potentia voluntatis, realiter utrumque oppositorum respiciens.

Dicitur, quod esse in Deo potentiam voluntatis respectu oppositorum, *dupliciter* potest intelligi. *Uno modo*, quod sit in Deo illa res, quae dicitur potentia voluntatis oppositorum volitiva. *Alio modo*, quod sit in eo potentialitas voluntatis ad opposita. Si *primo modo* accipiatur, *negatur consequentia*: in Deo enim semper actu volente quidquid vult, est illa potentia quam in nobis dicimus voluntatem, secundum quam ad utrumque oppositorum absolute indifferentiam habet. Si autem *secundo modo* accipiatur, *negatur falsitas consequentis:* licet enim in Deo sit voluntas, non tamen in Deo potentialitatem ullam passivam dicit, sed ipsi convenit ut nullum sibi oppositorum, per modum secundario voliti, repugnet.

Ad secundum, *dupliciter* potest responderi:

Primo, quod mens S. Thomae *1, p. q. 19, a. 3, ad 5*, est, quod voluntas non determinatur ab aliquo extrinseco, et realiter distincto ab ipsa, sed seipsam determinat, hoc est, aliquo determinatur, quod ab ipsa realiter non distinguitur: huic autem non repugnat quod ab intellectu determinetūr,cum intellectus divinus, voluntati divinae sit realiter idem.

Secundo, quod loquitur ibi de determinante *effective*, quia argumentum de tali determinante erat. Mens enim Commentatoris *2. physic., text, 48*, cujus auctoritas adducitur in illo loco, est, quod contingens ad utrumlibet, requirit aliquod agens per quod determinetur, sic enim necesse est esse in agentibus naturalibus, de quibus ibi loquebatur, quae ex se contingentia sunt, hoc ergo modo verum est, quod voluntas divina non determinatur ab aliquo cum sit agens liberum, et sit ex se necessaria, sed ipsa seipsam determinat per modum *efficientis*, sive producentis actum ad tale objectum terminatum. Hic autem sermo est de determinante per modum *specificantis* et proponentis obiectum ut volendum. Nam hoc ad intellectum divinum pertinet.

Ad tertium dubium dicitur, quod cum voluntas eodem actu fertur in finem, et in id quod est ad finem, operatio sumit speciem ex ipso fine, qui est principaliter volitus, non autem ex ordinato ad finem, quod est secundario volitum, cum enim aliquis vult amaram potionem, propter sanitatem, dicitur absolute velle sanitatem, potionem autem, secundum quid; et quia nihil aliud est obiectum voluntatis determinare ipsam voluntatem, quam ejus actum specificare, eo modo quo illi species potest convenire; ideo talis actus non determinatur per id quod est ad finem, sed per ipsum finem; et sic cum Deus eodem actu velit se et alia, voluntas divina non determinatur ex aliis, sed ex se, et bonitate sua quae est finis.

Cum autem *instatur primo*, quia respectu suae bonitatis voluntas divina est necessaria, non libera. — *Dicitur*, quod licet actus divinae voluntatis, sit necessarius in ordine ad divinam bonitatem, indiget tamen cognitione objecti, cum voluntas non nisi in bonum cognitum feratur, et sic indiget intellectu proponente objectum. Unde voluntas divina non habet necessarium ordinem ad bonitatem, nisi ejus cognitione praesupposita.

Cum *instatur secundo*, quia etiam ordinata ad finem, trahunt ad se voluntatem, ut cognita sunt. — *Dicitur*, quod ipsa secundum se, non trahunt voluntatem, sed ratione finis propter quem appetuntur: non enim potio amara trahit ad se appetitum infirmi, nisi ratione sanitatis in ipsa desideratae.

Dicitur tamen, quod si determinare actum voluntatis, non sit aliud, quam *terminare* sive primo, sive secundario ipsum actum, quod est esse aliquo modo volitum, non est inconveniens dicere,

res creatas divinam voluntatem determinare. Sed si accipiatur determinare actum, ut idem est quod *dare speciem* actui, quod est proprie determinare, sic nullo modo dicendum est, quod aliae res divinam voluntatem determinent.

Ad tertium argumentum (contra conclusionem praec. cap.) respondet S. Thomas, *negando consequentiam.* Nam cum uno et eodem actu, Deus velit se et alia, habitudo ejus ad se, est necessaria; habitudo autem ad alia, est secundum convenientiam quandam ; et non necessaria, aut naturalis, neque violenta, aut innaturalis, sed voluntaria.

Sed tunc occurrit **dubium** : *Aut* enim habitudo ista praecedit actum voluntatis ; *aut* consequitur, et concomitatur. Si praecedit, ergo est naturalis et necessaria, quia omne quod est in Deo ut actum voluntatis praecedens, intelligitur ut naturale ; si sequitur, etiam naturalis est ; quia ad actum terminatum ad aliquod obiectum, necessario et naturaliter consequitur habitudo ad tale obiectum ; sicut posito uno albo, naturaliter consequitur habitudo similitudinis ad coalbum : ergo omnino habitudo voluntatis divinae ad volita, est naturalis, cujus oppositum hic dicitur.

Respondetur, quod ista habitudo consequitur actum voluntatis, non autem praecedit. Sed dicitur, quod cum habitudo consequatur aliquod fundamentum, dicitur habitudo absolute naturalis respectu ejus quod refertur, quando fundamentum ejus, ut est fundamentum, est rei naturale. Non autem dicitur naturalis rei, ex eo quod ad similitudinem naturaliter consequatur, sicut similitudo alicuius rei ad album, est naturalis rei, quae naturaliter est alba, non autem rei quae per artem fit alba, licet similitudo ad albedinem naturaliter consequatur.

Unde potest *habitudo dupliciter* dici *naturalis. Aut* scilicet, secundum quod ad rem quae refertur comparatur. *Aut* secundum quod comparatur ad fundamentum. *Primo modo*, ad hoc ut habitudo sit naturalis, necesse est ut ejus fundamentum naturale sit rei quae refertur ; non autem *secundo modo*. Habitudo ergo voluntatis divinae ad volita, si comparetur ad ipsam voluntatem divinam, non est naturalis, quia fundamentum ejus ut sic, non est naturale sed voluntarium, scilicet ipse actus volendi ut terminatus ad volita ; licet enim, velle divinum sit in se necessarium, quod tamen ad creaturas terminetur, est voluntarium, et liberum. Si autem comparetur ad fundamentum suum, scilicet ad actum volendi terminatum ad creaturas, ut ad obiecta secundaria, sic, est naturalis, et potest dici naturalis voluntati divinae ex suppositione : supposito enim quod velit creaturas, necessario habet ad eas habitudinem. Loquitur autem hic S. Thomas de ista habitudine, ut ad voluntatem absolute comparatur, non autem ut comparatur ad actum volendi creaturas, aut ad voluntatem ut existentem sub tali actu.

CAPUT LXXXIII.

QUOD DEUS VULT ALIQUID ALIUD A SE, NECESSITATE SUPPOSITIONIS.

Postquam egit S. Thomas de necessitate *absoluta* divinae voluntatis, nunc agit de necessitate *conditionata.*

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo*, ostendit quomodo respectu aliquorum est necessaria. *Secundo*, deducit duo corollaria (*cap. seq.*).

Quantum ad primum, ponit hanc

Conclusionem : **Licet Deus circa causata nihil necessario velit absolute, vult tamen aliqua necessario ex conditione, vel suppositione.**

Pro hujus notitia considerandum est, ex doctrina S. Thomae, *1, p. q. 19. a. 3*, et *de verit q. 23, a. 4, ad 1,* quod *necessarium absolute*, dicitur propter necessariam habitudinem terminorum ad invicem; sicut, hominem esse animal : *necessarium* vero *ex suppositione,* quod non est ex se necessarium, sed solum posito alio ; sicut Sortem cucurrisse, supposito quod cucurrerit.

Circa quam distinctionem advertendum, quod sicut aliquid dicitur *possibile*, aut ratione alicujus potentiae existentis in re, aut propter non repugnantiam terminorum; ita *necessarium* potest dici, aut ratione neccessitatis cujusdam existentis in re, necessitas enim est rei conditio : aut ratione necessariae habitudinis terminorum. Sed sicut possibile ratione alicujus potentiae existentis in re, includit *logicam possibilitatem*, si enim aliquid est ad aliud in potentia, illud sibi secundum se non repugnat ; ita necessarium ratione necessitatis existentis in re, includit *necessarium logicum.* Si enim res habet ex natura sua, ut sit talis necessario, oportet ut illud ad ipsam habeat necessariam habitudinem, ita quod ejus remotio sit impossibilis ; et si hoc habet non quidem ratione suae naturae absolute, sed ex aliqua conditione addita, necesse est ut illud habeat ad ipsam necessariam habitudinem, posita tali conditione. Unde, tunc dicitur *simpliciter necessarium* et absolute, quando praedicatum habet necessariam habitudinem ad subjectum, secundum suam naturam consideratum ; quod est, terminos habere necessariam habitudinem ex suis formalibus significatis. *Necessarium* autem *ex suppositione* dicitur, quando praedicatum ad subjectum, secundum sui naturam consideratum, necessariam habitudinem non habet, licet illam habeat ut sub aliqua conditione consideratur.

Probatur itaque conclusio **primo**, sic : Divina voluntas est immutabilis. Ergo posito quod aliquid velit, necesse est ex suppo-

sitione, eam sic velle. — Probatur *consequentia*: quia in quolibet immutabili, si semel est aliquid, non potest postmodum non inesse, cum moveri dicamus, quod aliter se habet nunc et prius.

Adverte, quod *immutabilitas non requiritur ad omne necessarium ex suppositione*; quia dum Sortes sedet, necesse est ipsum sedere, et tamen potest Sortes mutari de sedente in non sedentem; sed bene *ad omne immutabile sequitur necessarium ex suppositione*, quia necessitas immutabilitatis tantum, est etiam necessitas ex suppositione, sicut omne inferius, includit in sua ratione superius, ut alias diximus.

« *Utrum ex immutabilitate divina argui possit, quod Deus necessario ex suppositione velit quod modo vult* ».

Circa istam rationem, **dubium** occurrit. Nam, licet in re immutabili, si semel est aliquid reale, illud postmodum non possit non inesse, non tamen si est aliquid rationis, non potest postmodum non inesse. Nam constat, quod aliquando in Deo fuit respectus actualiter creantis universum, nunc autem non est respectus hujusmodi in Deo, praesertim secundum ponentes creationem a conservatione distingui. Sed cum dico, Deus vult hanc creaturam, dico actum divinae voluntatis, cum habitudine rationis ad creaturam, et si desineret velle illam creaturam, desineret esse talis respectus ad creaturam, non autem ipse actus voluntatis, qui est ipsa divina essentia; sicut postquam Deus creavit universum, desiit habitudo rationis ad universum, non autem ipsa substantia actus creandi. Ergo cum immutabilitate Dei stat, quod desinat velle quod semel voluit. Ergo male arguitur ex divina immutabilitate, quod si Deus aliquid velit, illud necessario ex suppositione velit.

Respondetur, et *dicitur primo*, quod utique ex sola desitione respectus rationis in Deo, non dicitur Deus mutari, quia ens rationis nihil, inquantum hujusmodi, ponit in Deo.

Dicitur secundo, quod propositio S. Thomae adducta, intelligitur de ente reali; et ratio procedit, quod si Deus posset non velle quod vult, non tantum cessaret respectus rationis, sed etiam ipse actus volendi, et sic sequeretur Deum realiter mutari. Unde, *negatur minor*, quoad *secundam partem*. — Cum autem probatur a simili de creatione, dico quod non est eadem ratio de creatione et volitione. Nam, cum creatio habeat modum actionis transeuntis, relatio quae creationem concomitatur, aliquam realem dispositionem coexigit in creationis termino. Ideo per solam mutationem termini ab illa dispositione, quam in termino coexigit, desinit ipsa relatio, etiam nulla mutatione facta ex parte actus. Quum primum enim desinit res accipere esse de novo, secundum quod formaliter terminabat relationem creationis, ipsa relatio desinit esse. Ad variationem enim relationis, sufficit variatio alterius extremi.

Volitio autem est actio immanens, et relatio quae ipsam con-

comitatur, inquantum hujusmodi, non coexigit in termino volitionis aliquam realem dispositionem quae removeri possit, ideo desinere non potest nisi propter desitionem actus in quo fundatur: propterea, si Deus volens, desinat habere habitudinem volentis, ad id quod volebat, necesse est, ut et ipse actus volendi desinat. Quod cum impossibile sit propter Dei immutabilitatem, ut actus divinae volitionis desinat, ideo etiam impossibile est, ut Deus desinat velle, quod semel voluit. Et sic constat, quod optime ex immutabilitate divina arguit S. Thomas, Deum ex necessitate suppositionis velle quodcunque vult.

Secundo prob. Deum velle aliquid causatum, est aeternum. Ergo etc. — Probatur *antecedens*, quia sicut esse Dei, ita et velle ejus, aeternitate mensuratur. — Probatur *consequentia*; quia omne aeternum, est necessarium, aut simpliciter, aut ex suppositione, cum scilicet, mutari non possit.

Tertio prob. Deus non potest modo non velle, quod ponitur voluisse; quia non potest mutari sua voluntas. Ergo nunquam potuit non velle quidquid voluit: quia quidquid Deus potuit, potest, cum virtus ejus non minuatur, sicut nec ejus essentia. Ergo necessarium est, ex suppositione, eum voluisse quidquid voluit, non autem est necessarium absolute, sed possibile, modo praedicto in praecedenti capite, scilicet potentialitate logica.

Adverte, quod cum dicimus, *Deum non potuisse non velle quod voluit*, intelligendum est de possibili secundum aliquam potentiam ab actu separatam: nunquam enim in Deo fuit potentia ut nollet quod ab aeterno voluit, ratione perfectae actualitatis et immutabilitatis suae. Si namque intelligeretur de possibili secundum non repugnantiam terminorum, falsum esset. Non enim repugnat Deo non voluisse aliquid in *sensu diviso*, immo semper est verum dicere, Deus potest non velle hoc, ostenso aliquo quod velit: quia semper est verum quod praedicatum non habet repugnantiam ad subiectum, et actus divinae voluntatis nunquam transit in praeteritum; unde non est contradictio cum inquit: quod Deus nunquam potuit non velle quidquid vult: et cum inferius inquit: quod est possibile Deum non voluisse, et non velle quidquid voluit et vult. *Primo* enim loquitur de possibili dicto ab aliqua potentia separata ab actu: *secundo* autem, de possibili logico.

Unde, et illa propositio: *quidquid Deus potuit, potest*; intelligenda est de possibili dicto ab aliqua potentia activa; ad quodcunque enim se potuit extendere virtus divina, ad idem etiam numero se potest extendere, cum virtus ejus non imminuatur. Posset etiam intelligi de possibilitate logica: quia videlicet, quod non repugnavit Deo absolute, neque etiam nunc repugnat, licet ex suppositione repugnet.

Sed tunc occurrit **dubium**. Deus enim potuit producere diem praeteritam, cum de facto produxerit, et tamen nunc non potest

illam producere; quia *continuum successivum, idem numero reparari non potest*: ut dicitur *quodl. 5, q., 2, a. 1.* Ergo non quidquid potuit potest.

Respondetur ex doctrina ipsius *1, p. q, 25, a. 4, ad 2*, quod quidquid Deus potuit, potest, quantum est *ex parte* ipsius *potentiae*, cum variationem non suscipiat; non tamen quantum est *ex parte factibilis*: quia aliqua habebant rationem possibilium, dum erant facienda, quae dum facta sunt, deficiunt a ratione possibili. Ideo propositio, sic est intelligenda: quidquid de numero possibilium Deus potuit potest, si illud possibile remaneat, non autem si transeat in impossibile produci.

Quarto prob. Volens aliquid, necessario vult ea quae necessario requiruntur ad illud, nisi sit defectus ex parte ejus, vel propter ignorantiam, vel propter passionem abducentem a recta ratione ejus quod est ad finem. Sed neutrum de Deo dici potest. Ergo si Deus volendo se vult alia, necesse est ut velit omne quod ad volitum de necessitate requiritur: sicut supposito quod velit hominem esse, necesse est ut velit animam rationalem esse.

CAPUT LXXXIV.

QUOD VOLUNTAS DEI NON EST IMPOSSIBILIUM SECUNDUM SE.

Ex praedictis rationibus deducit S. Thomas **duo corollaria** quorum:

Primum est: **Voluntas Dei non potest esse eorum quae secundum se sunt impossibilia.**

Pro quo advertendum, quod sicut *necessarium* est *duplex*, scilicet *ex se* et absolute, et ratione alterius sive *ex suppositione*; ita *duplex* est *impossibile. Impossibile ex se*, sive simpliciter et absolute dicitur, cum praedicatum repugnat subiecto, secundum suam naturam considerato, sicut hominem esse irrationalem est impossibile, et asinum esse rationalem. *Impossibile ratione alterius* est, quod secundum se quidem possibile est, sed ratione alicujus adiuncti est impossibile: quia videlicet praedicatum repugnat alicui conditioni adiunctae subiecto; sicut Sortem non sedere, est quidem absolute possibile, sed posito quod sedeat, impossibile pro tunc est, ut non sedeat. — Loquitur ergo hic S. Thomas de illis impossibilibus in quibus praedicatum absolute repugnat subiecto: ideo dixit, quod voluntas divina non est impossibilium *secundum se*, idest, non est eorum quae ex sua ratione sunt impossibilia.

Probatur ergo **primo** sic: Deus necessario vult ea quae requiruntur ad hoc quod supponitur velle. Ergo non potest velle

ea quae eis repugnant. Ergo non potest velle impossibilia simpliciter. — Probatur *prima consequentia* : quia quod repugnat alicui, excludit aliquid eorum quae ad ipsum requiruntur, sicut esse asinum excludit hominis rationem. — *Secunda* patet : quia impossibilia simpliciter sunt, quae in seipsis repugnantiam habent.

Secundo prob. Deus non potest velle quod repugnat rationi entis inquantum hujusmodi. Ergo non potest velle quod affirmatio et negatio sint simul vera. Ergo etc. — *Antecedens* probatur : quia Deus volendo suum esse, vult omnia alia inquantum habent similitudinem ejus : secundum hoc autem repugnat aliquid rationi entis, in quantum talis in eo similitudo divini esse servari non potest. Ergo etc. — *Prima* etiam *consequentia* probatur : quia rationi entis repugnat quod aliquid sit simul ens et non ens ; sicut rationi hominis inquantum est homo, repugnat quod sit irrationale, — *Ultima* quoque *consequentia* patet : quia in omni per se impossibili, includitur affirmationem et negationem esse simul vera.

Circa antecedens hujus rationis *considerandum*, quod aliquid potest *repugnare rationi entis uno modo, alio vero modo non repugnare:* sicut caecitas, inquantum negatio visus, repugnat enti, ratione vero substrati non repugnat enti, immo dicit ens, scilicet oculum aut animal. *Repugnans ergo enti non potest cadere sub voluntate, ex ea parte qua enti repugnat,* quia tale non participat rationem obiecti voluntatis, quae est ratio boni fundata in esse: *Ratione vero alicujus adiuncti, potest cadere sub voluntate,* ut dictum est supra de non esse : potest enim aliquis negationem velle, inquantum vult aliquod ens, quod negatio concomitatur. Addidit itaque S. Thomas in antecedente, *inquantum hujusmodi,* ut praeservaret se a non ente inquantum conjungitur enti, quia sic potest sub voluntate cadere.

Tertio prob. *Quae sunt secundum se impossibilia non cadunt in intellectu,* cum sibiipsis repugnent, nisi forte per errorem non intelligentis rerum proprietatem : quod de Deo dici non potest. Ergo etc. — Patet *consequentia* : quia bonum intellectum, est voluntatis obiectum.

Advertendum hic, quod sicut bonum, est obiectum per se voluntatis, et non potest malum sub voluntate cadere nisi sub ratione boni, inquantum videlicet apparet bonum ; ita verum est per se obiectum intellectus, falsum vero in intellectu cadere non potest, nisi verum appareat. Quod enim intellectus concipit de re, ipsi rei attribuit, inquantum apprehendit illud tanquam aliquid rei, et illi conformem se esse judicat, illud de re intelligendo : unde accidit ipsi ut falsum apprehendat inquantum judicat rei convenire, et conforme esse, quod rei aut repugnat, aut non convenit. Propter hoc bene inquit S. Thomas, impossibilia secundum se, intellectu capi non posse, nisi per errorem ignorantis rerum proprietates : quia videlicet ex tali ignorantia provenire potest, ut judicet verum esse

quod est falsum: quae ignorantia si removeatur, non potest intellectus rei attribuere quod sibi repugnat, et sic non potest apprehendere impossibile.

Quarto prob. Impossibilia non possunt esse bona, cum non possint esse: unumquodque autem sicut se habet ad esse, ita se habet ad bonitatem. Ergo nec volita. — Patet *consequentia* ; quia non vult nisi ea quae sunt, vel possunt esse bona.

CAPUT LXXXV.

QUOD DIVINA VOLUNTAS NON TOLLIT CONTINGENTIAM A REBUS.

Secundum corollarium est : **Divina voluntas contingentiam non tollit, nec necessitatem absolutam rebus imponit.**

Probatur primo. Deus vult aliquas res esse contingentes. Ergo ejus voluntas non tollit contingentiam a rebus. – Probatur *antecedens* : quia Deus vult omnia pertinentia ad rem ; aliquibus autem rebus secundum modum suae naturae convenit, quod sint contingentes, non autem necessariae. — Probatur quoque *consequentia :* quia efficacia divinae voluntatis exigit, ut res hoc modo sit, quo Deus vult eam esse ; sicut et in naturalibus, cum virtus agentis est fortis, assimilat sibi suum effectum, et quantum ad speciem, et quantum ad accidentia.

Advertendum ex doctrina S. Thomae *6, metaph. lect. 3.* quod *aliter se habet Deus ad contingentia et necessaria, et aliter aliae causae.* Nam Deus, quia est causa entis inquantum est ens, ideo etiam causa est omnium accidentium entis inquantum est ens, inter quae est necessarium et contigens. Unde quae voluit necessaria esse, iis dedit causas necessarias, quae autem voluit esse contigentia, illis dedit causas contingentes. Aliae autem causae, sunt causae quidem quod effectus earum sint, non autem quod necessarius sit, aut contingens; sed illos secundum legem necessitatis aut contingentiae, a superiori causa institutam, producuntur. Unde sequitur in aliquibus aliis causis, quod posita causa, ponitur necessario ejus effectus absolute ; in causa autem divina, sive ejus voluntate, sequitur, quod posita divina voluntate, necessario est effectus de necessitate, vel contingenter secundum ejus dispositionem. Propter hoc dixit S. Thomas hic, quod ex efficacia divinae voluntatis provenit, quod effectus sit necessario aut contingenter sicut vult ; quia videlicet illi subditur ens inquantum ens, et per consequens omnis dispositio entis.

Secundo prob. Completio universi exigit, ut sint quaedam contingentia. Ergo etc. — Patet *antecedens :* quia alias non omnes gradus entium in universo continerentur. *Consequentia* vero pro-

batur: quia principaliter Deus vult bonum universitatis suorum effectuum, quam aliquod bonum particulare, cum in eo completior inveniatur suae bonitatis similitudo.

« *An ad perfectionem universi requiratur ut in ipso omnes gradus entis contineantur* ».

Sed videtur haec ratio non concludere; secundum enim doctrinam S. Thomae, *De verit. q. 20, a. 4, ad 1, et 1, Sent. dist. 39, q. 1 a. 3*, Deus potest plures species producere, quam sint productae, et perfectiores: sed quaelibet species dicit unum gradum entis: ergo universo deficiunt multi gradus entium. Ergo non est inconveniens aliquem gradum entis in universo non contineri, cujus oppositum hic tenetur.

Respondetur, quod *duplex* est *gradus entis;* aliquis scilicet *transcendens* et *communis*; aliquis vero *particularis*, Necessarium et contingens, sunt gradus communes et transcendentes, tanquam consequentes ens inquantum ens, ut inquit S. Thomas, 6, *metaph.*, quia omne ens, aut est necessarium, aut contingens; quaelibet autem natura et species dicit gradum particularem. Ad perfectionem ergo universi exigitur, ut in ipso contineantur omnes gradus communes et transcendentes, et de istis loquitur S. Thomas: non autem ut contineantur in ipso omnes gradus particulares possibiles esse.

Tertio prob. *Et est confirmatio praecedentis rationis.* — Ordo universi exigit esse aliquas causas variabiles. Ergo et aliquos effectus contingentes. Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia corpora sunt de perfectione universi, quae non movent nisi mota. — *Prima* quoque *consequentia* probatur: quia a causa variabili effectus contingentes sequuntur, cum effectus non possit esse firmioris esse quam sua causa. — *Ultima* etiam patet: quia Deus vult bonum universi quod consistit in quodam ordine.

« *Quomodo intelligendum: a causa variabili, effectus contingentes sequuntur; et hoc praesertim relate ad corpora coelestia, et ad motum primi mobilis* ».

Circa illam propositionem: *A causa variabili effectus contingentes sequuntur,* et ejus probationem: — **Dubitatur tripliciter.**

Primo. Quia variatio effectus contingentis attenditur secundum esse, variatio autem corporum hic assignata, est variatio secundum situm: modo non oportet ut a causa variabili secundum situm, proveniat effectus variabilis secundum esse: quia non sequitur, si effectus sit invariabilis secundum esse, quod sit firmioris esse quam sua causa, quia potest variari secundum situm, sicut et sua causa, et potest causa variabilis secundum situm, esse invariabilis secundum esse, sicut corpora coelestia. Ergo non oportet ut effectus causae variabilis illo modo, sit contingens.

Secundo. Quia a corporibus coelestibus motis causatur defectus solis, qui tamen non est contingens sed necessarius.

Tertio. Quia Aristoteles 8, *physic.*, et 1, *de generat.*, ponit unum motum regularem ad salvandam perpetuitatem generationis: perpetuum autem non est contingens, sed necessarium, maxime apud Aristotelem. Ergo etc.

Ad evidentiam primi dubii considerandum, quod ut habetur a S. Thoma 6, *metaph.*, loco praeallegato, causa quae per motum agit, requirit determinatam materiam et dispositam, et quia contingit aliquando materiam indispositam esse, ideo virtus talis agentis, non consequitur suum effectum, et propterea a causa variabili sequitur effectus contingens, ille inquam, qui ab ea ut variationi substat procedit: in tali autem progressu aequa est conditio causae et effectus, quia sicut causa potest per indispositionem materiae impediri, ne producat, ita effectus impediri potest ne producatur. Et quia esse causae ut causat, est producere, ab hoc enim habet formaliter ut sit actu causans , et produci est esse effectus, ut actu producitur, nam producitur formaliter productione; ideo effectus in hoc ordine, non est infirmioris esse quam sua causa.

Ad dubium ergo, dicitur (*primo*) quod variatio causae assignata hic, intelligitur non solum secundum locum aut situm, sed etiam secundum esse ipsius, ut actualiter causat, modo praeexposito: a causa enim hoc modo variabili, quae scilicet potest producere, et potest impediri ne producat, provenit effectus variabilis secundum esse, qui scilicet produci potest et non produci; et per consequens contingens est.

Potest *secundo propositio* haec *exponi,* quod a causa variabili secundum esse accidentale, quae est variatio secundum situm tantum, oportet ut proveniat variatio secundum esse substantiale effectus, quando variatio causae est necessaria conditio agentis, aut ratio agendi esse substantiale effectus: non debet enim effectus, secundum quod a causa procedit, esse firmioris esse, quam causa secundum suam rationem agendi: et ideo si effectus secundum esse substantiale producatur a causa agente, secundum quod substat variationi, oportet ut esse variabile a tali causa recipiat.

Unde *minor assumpta est falsa*: et cum probatur, quia non sequitur si sit effectus invariabilis secundum esse, quod sit firmioris esse quam sua causa, *negatur* hoc; immo sequitur, quia effectus a tali causa procedit, non tantum secundum motum localem, sed etiam secundum esse substantiale: quod si esset invariabile, effectus ut effectus, esset firmioris esse, quam sua causa, ut causa est.

Ad secundum dubium respondetur (*primo*) quod motus coeli non est absolute causa defectus solis, sed interjacentia lunae inter solem, et adspectum nostrum, quae quidem provenit planetis in certo situ existentibus; et quia per motum coeli planetae ad eum situm perveniunt, ideo potest dici motus coeli esse aliquo modo

causa talis defectus: supposito, inquam, quod sint planetae in sitibus non aptis ad illum effectum. Absolute autem non est causa, quia si etiam corpora coelestia starent, posset esse talis defectus solis, planetis in dispositione convenienti existentibus, et sic causa variabilis ut variabilis, non est causa illius effectus.

Posset *secundo* dici, quod defectus solis, est effectus in sui natura contingens, cum possit non esse, immo de facto quandoque sit, quandoque non sit. Licet sit necessarius in ordine ad causam, quia videlicet posita sua causa, non potest non esse. Sed quia non videtur loqui hoc loco S. Thomas, de contingentia effectus in se, ut res est, sed ut effectus est, et in ordine ad causam, ideo:

Potest *tertio* dici, conformiter ad responsionem primi dubii: quod causa defectus solis, est causa invariabilis in ratione causae, quia nunquam impediri potest ab ejus productione; ideo effectus in ratione effectus est etiam invariabilis, quia non potest non produci, posita causa. — Et *si dicatur,* quod omne agens per motum, est variabile hoc modo in ratione causae. — *Dicitur,* quod hoc est verum de agente per transmutationem materiae, non autem de agente per delationem necessariam corporum ad determinatum situm; quo modo coelum dictum est, suo motu posse dici causam defectus solis.

Ad tertium dicitur, quod *in motu primi mobilis* sunt *duo,* scilicet, ipsa *situs variatio* secundum partes, et *uniformitas motus,* ac *perpertúitas.* Generationis ergo perpetuitas provenit a motu coeli, non ratione variationis absolute, sed ratione uniformitatis et perpetuitatis talis variationis. Sicut enim alternatio generationis et corruptionis reducitur tanquam in causam, in alterationem situs partium primi mobilis, ita perpetuitas ejus reducitur sicut in causam, in perpetuitatem illius alterationis. Unde ratio in oppositum non concludit; effectus enim, qui a causa variabili inquantum variabilis est provenit, est contingens; non autem ille qui provenit ab ipsa in quantum uniformitatem habet et perpetuitatem in tali variatione; potest enim esse necessarius simili necessitate cum sua causa, scilicet in perpetuitate variationis; sicut patet in motu quo corpora coelestia inferiora, a primo mobili moventur, et hoc modo accepit Aristoteles (*12, metaph. text. comm. 52*) necessitatem generationis et corruptionis perpetuae, esse a motu uniformi primi mobilis.

Quarto prob. Deus vult aliquid in creatura, non necessitate absoluta, sed suppositionis. Ergo ex voluntate divina non potest concludi in rebus necessitas absoluta. Ergo ex ea non tollitur contingentia. — Probatur *prima consequentia:* quia necessitas ex suppositione in causa, non potest concludere necessitatem absolutam in effectu. — *Secunda* etiam patet: quia sola necessitas absoluta excludit contingentiam a rebus. Non sequitur itaque, si Deus aliquid vult, quod illud de necessitate eveniat; sed quod haec conditionalis

sit vera et necessaria: si Deus aliquid vult, illud erit; consequens tamen non erit necessarium.

« *Necessitas ex suppositione ex parte divinae voluntatis, non repugnat contingentiae* ».

Ad evidentiam hujus rationis *considerandum*, quod contingentia et necessitas absoluta, inter se oppositionem habent ex suis formalibus rationibus, ideo eidem rei convenire non possunt; est enim *contingens* quod secundum se et absolute potest non esse; *necessarium* autem quod non potest non esse. Unde ubicumque ponitur *necessitas absoluta*, oportet omnino contingentiam removeri; *necessitas* autem *ex suppositione* non repugnat contingentiae; dicitur enim ex suppositione necessarium quod non potest non esse, facta aliqua suppositione. Modo non opponuntur posse absolute et secundum se non esse, et non posse non esse, facta aliqua suppositione; sicut absolute Sortes potest non moveri, posito autem quod currat non potest non moveri. Unde ex hoc quod ponitur aliquid necessarium ex suppositione, non oportet ab eo removeri contingentiam: et ideo, cum ex eo quod Deus aliquid velit, necesse sit ex suppositione tantum, quod illud sit, quia non stant simul quod Deus velit illud evenire, et non eveniat, non autem absolute; non oportet ex voluntate Dei a rebus contingentiam tollere.

« *An necessitas suppositionis se teneat ex parte consequentis, vel consequentiae*: *et quomodo cum antecedente necessario, licet ex suppositione, componatur consequens contingens et liberum* ».

Circa illam propositionem: *Non sequitur si Deus aliquid velit, quod illud de necessitate eveniat;* adverte, quod ly *ex necessitate*, potest se tenere *ex parte conditionalis* et *consequentiae*, et potest teneri *ex parte consequentis*. — *Primo modo* sensus esset, quod ista conditionalis non est necessaria: Si Deus aliquid vult evenire illud eveniet; et tunc falsa est propositio, immo dicit S. Thomas ipsam conditionalem esse necessariam. Nam oppositum consequentis non stat cum antecedente propter efficaciam divinae voluntatis. *Secundo modo* sensus est, quod consequens illud; hoc eveniet; non est in se necessarium absolute, et hic sensus est verus: et hic intentus a S. Thoma. Non enim ex eo quod Deus vult Antichristum fore, sequitur quod hoc absolute sit necessarium: Antichristus erit.

Advertendum etiam, quod hoc est intelligendum de actu voluntatis ut terminari ponitur ad rem volitam absolute: non autem si modus necessitatis ponatur volitus. Licet enim non sequatur: Deus vult eclypsim solis evenire, ergo necessario eveniet; quia ista consequentia fundatur super falsa hac propositione: omne quod vult Deus evenire, necessario eveniet: bene tamen sequitur: Deus vult eclypsim necessario evenire, ergo necessario eveniet.

Sed **dubium difficillimum** occurrit. Admisso enim, quod ex

voluntate Dei non sequatur necessitas absoluta in rebus, immo, cum hoc quod res est volita a Deo, ipsa res maneat in se contingens, sit tamen necessaria ex suppositione, videtur quod saltem consequens sit inevitabile, et immutabile, et consequenter quod voluntas divina, talem necessitatem rebus volitis imponat, quae et liberum arbitrium, et omne consilium tollat. Quando enim aliquid necessario dependet ex aliquo antecedente, si antecedens sit inevitabile, et consequens immutabile et inevitabile erit, et idcirco fatuum est conari ut non eveniat: sicut si Sortes non posset mutari a cursu, nec etiam mutari posset a motu, et fatuum esset velle conari ut Sortes non moveatur, si non potest a cursu cessare: cum ergo divina voluntas sit immutabilis, sequitur quod volitum a Deo, immutabile sit, et inevîtabile; et per consequens, fatuum est sollicitum esse ad prosequendum quod Deus vult non esse; aut conari ad oppositum ejus quod vult futurum esse, et sic tollitur omnis humana sollicitudo.

Ad evidentiam hujus dubii considerandum ex doctrina S. Thomae, *1, p. q. 19, a. 8*, et *q. 22, a. 4, ad 1*, et *6, metaph.*, quod cum Deus suprema causa sit, cui omnes aliae causae et necessariae et contingentes, subiiciuntur, secundum quod disponit ut aliquid eveniat, ideo disponit quo modo debeat evenire, et quibus ex causis. Illa enim quae vult necessario et infallibiliter evenire, vult per causas necessarias evenire et infallibiles; ea autem quae vult fallibiliter, et contingenter evenire, vult evenire mediantibus aliis causis contingentibus et fallibilibus; sicut segetum copiam mediante aratione terrae, et seminum jactu: unde quia effectus ab omnibus suis causis dependet, si causa secunda non ponatur, effectus non sequitur. Propterea, si debeat sequi effectus a Deo volitus, mediantibus aliquibus causis, oportet ut illae causae ponantur, quia statutum est, ut illis tantum mediantibus, eveniat. Fatuum enim esset, qui vellet segetes et agrum nollet arare, nolletque terrae mandare semina, aut qui fructus vellet, arbores autem plantari nollet, aut qui vellet absque sollicitudine locupletari ex mercatione.

Dicitur ergo **primo,** quod, *divina voluntas, nostram sollicitudinem non tollit,* quia sic aliqua vult nobis provenire, ut nostro studio, nostraque sollicitudine acquirantur, et contingenter eveniant, quod si non fiat, effectus non sequetur.

Dicitur secundo, quod *fatuum esset conari, ad hoc ut aliquid simul sit volitum a Deo, et tamen ejus oppositum fiat;* sicut quod Deus velit mortem alicujus, et quod mors non eveniat, cum nullus efficaciam divinae voluntatis possit impedire; *non tamen est fatuum conari ad oppositum ejus quod Deus vult:* puta, ad vitam ejus, cujus Deus vult mortem; quia Deus vult hujus mortem provenire a causa contingenti et impedibili, non est autem fatuum

conari ad impedimentum illius causae, quae absolute impediri potest, et per consequens, ad oppositum effectum.

Si autem *instetur*, quod licet causa mortis sit causa secundum se impedibilis, si tamen vult Deus illum effectum evenire per illam causam, ipsa de facto non impedietur propter efficaciam divinae voluntatis.

Dicitur, quod utique non impedietur, sed tamen quia vult Deus, ut fallibiliter et impedibiliter, ab illa proveniat effectus, secundum se posset impediri, et ideo qui ad hoc conatur, non conatur ad impossibile, sed ad possibile, licet intentum non consequatur. Illa enim propositio: *fatuum est conari ad oppositum ejus quod Deus vult futurum esse*; est quidem vera *in sensu composito*, (sensus enim est, quod fatuum est conari *ad hoc totum simul,* quod aliquid sit volitum a Deo, et illud non eveniat) est autem falsa *in sensu diviso*: est enim sensus, quod accepto aliquo volito a Deo, puta, morte Sortis, fatuum est conari ad ejus oppositum. Hoc autem falsum est, quia ipsam mortem vult Deus defectibiliter evenire, et per consequens, si conatur quis ad hoc ut non eveniat, non fatue operatur, utpote ad impossibile laborans, immo conatur ad id quod potest non evenire secundum se.

Unde si per infallibile et inevitabile, intelligatur id quod secundum se consideratum, non potest non evenire, *negatur* quod si antecedens alicujus conditionalis necessariae sit immutabile, et consequens sit inevitabile; et similiter, quod voluntas divina omnibus rebus inevitabilitatem imponat. Si autem intelligatur id quod non potest non evenire ex suppositione alicujus, *conceduntur* omnia praedicta, sed *negatur* quod talis inevitabilitas tollat contingentiam et libertatem ac consilium. Stant enim simul, ut superius est ostensum, necessitas ex suppositione, et contingentia ac libertas.

Propterea inquit S. Thomas, *de verit., q. 23, a. 5, ad 3*, quod quamvis ista sint incompossibilia : Deus vult istum salvari, et iste damnatur; ista tamen sunt compossibilia : Deus vult istum salvari, et iste potest damnari : cum divina enim voluntate stat potentia deficiendi effectus, licet non possit cum ipsa non esse effectus divinae voluntatis stare. (1)

(1) Ex his confirmatur Thomistica doctrina, de divina causalitate cum creata libertate componenda. Potentia enim dissentiendi, et divina praedifinitio cum ipsa praemotione efficaci, qua Deus movet liberum arbitrium ad consensum, absolute non opponuntur inter se. Unde fit, quod voluntas Dei influens in liberum arbitrium ut operetur, non aufert ab eodem arbitrio facultatem qua possit non operari si velit, aut operari actum contrarium. Ex his sequitur, voluntatem esse liberam et habere facultatem veram qua possit absolute operari et non operari, non solum antequam se determinet sub actione Dei ad operandum, sed etiam in ipso instanti quo sub ipsa actione operatur. Cf. etiam S. Thomas *de verit. q. 6, a. 3 ad 7* et *corp. artic.*

Caeterum, cum iis omnibus conferenda sunt quae docuit Ferrariensis in superiori capite 67, circa Dei cognitionem infallibilem et immutabilem futurorum contingentium, atque ea quae ibidem, et cap. 68, nos adnotavimus ex schola Thomistica de *sensu composito* et *diviso,* deque divina *praedefinitione* et *praemotione* ad actus liberos.

CAPUT LXXXVI.

QUOD DIVINAE VOLUNTATIS POTEST RATIO ASSIGNARI.

Postquam determinavit S. Thomas, de necessitate divinae voluntatis, nunc de ejus causa determinat. Et *primo* ex parte voliti. *Secundo* ex parte voluntatis.

Quantum ad primum, *duo* facit. *Primo* conclusionem probat. *Secundo* eam declarat.

Conclusio est haec: **Divinae voluntatis ratio potest assignari.**

Ad cujus evidentiam sciendum, quod ratio voluntatis hoc loco accipitur pro eo, quod habet rationem causae quare aliquid ad divinam voluntatem respectum voliti habeat, ut patet capite sequenti: ubi enim unum est volitum per alterum, id propter quod alterum est volitum, est sibi ratio et causa propter quam est volitum, sicut color dicitur ratio formalis *qua* lapis habet ut sit visibilis, et *sub qua* actualiter videtur: quia videlicet, non habet terminare actum visionis, nisi inquantum est coloratus; unde dicere divinae voluntatis esse aliquam rationem, et dicere unum volitum a Deo, esse alteri volito rationem formalem quare sit volitum, et actum divinae volitionis terminat, quod est Deum velle unum propter alterum esse.

Probatur itaque **primo** sic: Deus vult bonitatem suam tanquam finem, omnia autem alia tanquam ea quae sunt ad finem. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia finis est ratio volendi ea quae sunt ad finem.

Adverte, quod eo modo, aliquid est volitum, quo modo est bonum, cum objectum voluntatis sit bonum: id autem quod ordinatur ad finem ut sic, non habet rationem bonitatis, nisi ex fine: non enim medicina est aliquid bonum ut ordinatur ad sanitatem, nisi ex ipsa sanitate ad quam ordinatur. Si enim ab ipsa removeatur ordo ad sanitatem, jam non habet rationem boni in genere sani: propter hoc non habet rationem voliti et appetibilis, id quod ad finem ordinatur, inquantum hujusmodi, nisi ex fine principaliter volito: et ideo dicitur quod finis est ratio volendi ea quae sunt ad finem. Sicut enim visus, aliquod est *objectum materiale,* aliquod vero *formale*, ita et voluntatis volentis aliqua propter finem, *materialiter* volita sunt ipsa ordinata ad finem; *ratio* autem *formalis ex qua* habent quod sint volita est, finis.

Secundo prob. Bonum universi est ratio quare Deus vult

unumquodque bonum particulariter. Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia sic aliqua cadunt sub divina voluntate, secundum quod se habent in ordine boni: bonum autem particulare ordinatur ad bonum totius, sicut imperfectum ad perfectum.

Tertio prob. Ratio quare vult Deus ea quae requiruntur ad unumquodque, est ut sit illud ad quod requiritur. Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia si Deus vult aliquid, necessario vult ea quae ad ipsum requiruntur: quod autem aliis necessitatem imponit, est ratio quod illud sit, et per consequens quod sit volitum.

Ex iis *concludit* S. Thomas, quod in assignanda divinae voluntatis ratione, sic procedere possumus: Deus vult hominem habere rationem ad hoc ut homo sit, vult hominem esse ad hoc ut completio universi sit, vult bonum universi esse ad hoc quod habeat bonitatem ipsius.

Secundo loco *conclusionem declarat*, declarando simul quomodo hae rationes volendi, in iis tribus rationibus assumptae, *diversimode* ratio volendi sunt.

Nam, bonitas divina quae in *prima ratione* posita est pro ratione volendi universum, neque a perfectione universi dependet, neque sibi ex ea aliquid accrescit.

Perfectio autem universi quae posita est in *secunda ratione*, pro ratione volendi bonum particulare, licet ex particularibus quibusdam bonis, quae sunt essentiales partes universi de necessitate dependeat, in quibusdam tamen non dependet ex necessitate, sed ex eis sibi aliqua bonitas, vel decor accrescit.

Particulare vero bonum, quod *tertio loco* pro ratione volendi positum est, ex necessitate dependet ex iis quae absolute ad ipsum requiruntur, licet et quaedam propter melius habeat.

Ex quibus concludit S. Thomas, quod aliquando ratio divinae voluntatis, continet solum decentiam, aliquando utilitatem, aliquando necessitatem ex suppositione, necessitatem vero absolutam, solum cum vult seipsum. Sensus istorum est, quod aliquando ratio volendi, est ratio volendi aliquid tanquam decens ipsi rationi, sicut cum Deus vult universum propter bonitatem divinam; aliquando autem est ratio volendi aliquid tanquam utile ad talem rationem, sicut cum Deus vult partes non essentiales universi propter ipsum universum; aliquando vero, est ratio volendi aliquid tanquam necessarium ad illam rationem, sicut cum Deus vult ea quae absolute requiruntur ad aliquod particulare bonum, propter ipsum bonum particulare. Si enim Deus aliquid vult, necesse est ut ea quae ad ejus essentiam exiguntur, velit.

CAPUT LXXXVII.

QUOD DIVINAE VOLUNTATIS NIHIL POTEST ESSE CAUSA.

Ostenso, quod divinae voluntatis aliquam rationem assignare possumus, ostendit quoniam propter hoc, **non oportet ejus aliquam causam ponere.**

Ubi *advertendum*, quod aliud est dicere aliquid esse rationem divinae voluntatis, et aliud ipsius esse aliquam causam. Cum enim dicimus, *ejus esse aliquam rationem,* intelligitur ex parte voliti esse aliquam causam, qua respondetur ad interrogationem qua quaeritur, quare hoc est volitum, et quae est ipsius voliti causa, ex qua habet quod ad divinam voluntatem ordinem habeat; ratio enim volendi ex parte voliti se tenet. Cum autem dicimus, *ipsius esse aliquam causam*, ponitur ipsum actum voluntatis, ab aliqua causa dependere: sicut cum dicimus cognitionis conclusionis in nobis, causam esse cognitionem principiorum, intelligimus ipsum actum quo cognoscimus conclusiones, esse causatum ab actu quo cognoscimus principia. Hoc autem impossibile est in Deo: ideo concedit quidem S. Thomas esse divinae voluntatis aliquam rationem, aliquam autem esse ejus causam negat.

Probatque hac ratione. Voluntati causa volendi est finis. Sed finis divinae voluntatis est sua bonitas, non autem aliquid aliorum. Ergo ipsa est Deo causa volendi, non autem aliquid aliorum: sed ipsa bonitas est etiam ipsum suum velle: supple: ergo neque ipsa bonitas est realiter causa ipsius actus volendi, cum nihil sit suipsius causa.

Subiungit autem **duo.**

Primum est, quod unum aliorum a Deo est alteri causa, ut ordinem habeat ad divinam voluntatem, et sic intelligitur Deus propter unum eorum aliud velle.

Secundum est, quod ex his patet, non oportere in divina voluntate discursum aliquem ponere, id est, successionem aliquam cum causalitate unius actus super alium; quia Deus uno actu vult suam bonitatem, et omnia alia, cum sua actio sit sua essentia: ubi autem est unus actus, non consideretur discursus.

Advertendum, quod divina bonitas est quidem, secundum nostrum modum intelligendi, causa divinae voluntatis, eo quod sit finis, finis autem apud nos movet voluntatem ad ea quae sunt ad finem, secundum tamen rem non est ejus causa, cum non sit realiter distincta ab actu volendi; ideo cum dixisset, quod bonitas est causa volendi, subiunxit statim: quae est etiam ipsum suum velle; quasi diceret:

cum dico ipsam esse causam, non intelligo secundum realem causalitatem, cum sit idem cum ipso velle, sed tantum secundum nostrum modum intelligendi.

Notandum etiam, quod mens S. Thomae est probare, nihil aliud a Deo esse causam divinae voluntatis, et secundum modum nostrum intelligendi; cum nihil aliud a Deo sit divinae voluntatis finis, licet unum creatum alterius rei creatae finis sit; non autem absolute non esse ipsius aliquam causam, saltem secundum modum considerandi. Ideo admisso quod bonitas divina aliquo modo sit causa, sufficit sibi ostendere, quod alia volita, non sint ejus causa.

Considerandum ulterius, quod etiam in nobis, volitio finis, tunc tantum est causa volitionis eorum quae sunt ad finem, quando alio actu volumus finem absolute, et alio actu ea quae sunt ad finem, quando enim utrumque eodem actu volumus, tunc volitio finis non est causa eorum quae sunt ad finem, quia idem non est causa suiipsius: finis tamen volitus, est ratio volendi id quod est ad finem. Propter hoc, quia Deus unico actu, et se et alia vult, volitio sui non potest esse causa volitionis aliorum.

Ex iis *excluditur error* dicentium quod nullius eorum quae Deus vult, oportet reddere rationem, nisi quia Deus vult. Qui etiam error in Scriptura sacra removetur, perhibente omnia Deum secundum ordinem suae sapientiae fecisse, ut in Psalmo CIII, 24: *Omnia in sapientia fecisti*: Et Eccli., I. 10,: *Effudit sapientiam suam super omnia opera sua.*

Advertendum, quod *primi effectus Dei ex sola divina voluntate dependent*, ut dicitur *1, p, q. 19, a. 5, ad 3, alii autem ex aliis causis.* Ideo illorum non potest primorum effectum assignari aliqua ratio creata; sicut productionis universi nulla est ratio, nisi quia Deus voluit bonitatem suam manifestare et communicare, quod totum ad divinam voluntatem pertinet. Aliorum autem potest ratio creata assignari: voluit enim Deus hominem habere manus ut deservirent intellectui, operando diversa opera. Ideo falsum est quod omnia dependeant ex simplici voluntate Dei, nulliusque sit ratio, nisi quia Deus voluit; immo potius dicendum est, quod divina sapientia est regula divinae voluntatis; et quod ideo Deus sic voluit, quia per sapientiam suam est hoc ordinatum ad illud, et ordinatum ut hoc sit, iuxta ea quae dicuntur *de verit., q. 23, a. 6.*

CAPUT LXXXVIII.

QUOD IN DEO EST LIBERUM ARBITRIUM.

Postquam determinavit S. Thomas de voluntate divina, ut voluntas est, nunc de ipsa determinat ut habet rationem liberi arbitrii, et ponitur :

Conclusio haec : **In Deo liberum arbitrium invenitur.**

Probatur primo sic : Deus alia a se non de necessitate vult. Ergo etc. — Probatur *consequentia ;* quia liberum arbitrium dicitur respectu eorum quae non de necessitate quis vult, sed propria sponte.

Considerandum, ad hujus rationis evidentiam, ex doctrina S. Thomae, quaestionibus de Malo, *q. 16, a. 5*, quod aliquid se habet ad liberum arbitrium, tanquam existens de ratione ejus : aliquid vero convenit sibi secundum quod est in aliqua natura. *De ratione enim ejus est, ut in diversa possit obiecta ordinata ad finem.* Posse autem in bonum et malum non est de ratione liberi arbitrii, sed sibi convenit inquantum invenitur in natura potenti deficere. Similiter, quod unum velit, et postea ejus oppositum, per mutationem voluntatis, convenit sibi secundum quod est in natura aliquo modo mutabili. Volens ergo S. Thomas ostendere in Deo esse liberum arbitrium, assumit dumtaxat, quod est de ratione liberi arbitrii, scilicet non necessitari ad hoc vel illud, sed posse velle hoc aut illud in ordine ad finem : hoc enim Deo maxime convenit, cum nullum creatum ad ejus bonitatem, quae est finis, necessariam habitudinem habeat.

Secundo prob. Voluntas divina in iis ad quae secundum naturam non determinatur, inclinatur quodammodo per intellectum, ut dictum est supra (*cap. 82*). Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia ex hoc homo dicitur habere liberum arbitrium, quia ad volendum, iudicio rationis inclinatur, non impetu naturae ut bruta.

Advertendum, quod cum ratio liberi arbitrii consistat in hoc, quod in diversa potest, sequatur autem appetitus animalis cognitionem, ad hoc ut appetitus in diversa possit, oportet ut cognitio et iudicium de appetibili, ad multa se habeat : est autem hoc proprium intellectus et rationis, nam in brutis est determinatum iudicium a natura. Ideo bene dicitur hoc loco, quod homo est liberi arbitrii, eo quod iudicio rationis ad volendum inclinetur. Unde, (ut dictum est supra de mente S. Thomae *de verit., q. 24, a. 6,*) radix libertatis est in ratione, licet formaliter sit in voluntate. Ubi ergo inclinatio voluntatis sequitur non naturam, sed iudicium intellectus, quod

est per intellectum inclinari, ut in Deo respectu creaturarum invenitur, illa inclinatio libera est, et ad liberum pertinet arbitrium.

Tertio prob. Deus respectu sui habet voluntatem tantum, respectu autem aliorum habet electionem. Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia voluntas est finis ut dicitur *3, ethic. c. 7*, electio autem, eorum quae sunt ad finem. *Consequentia* etiam probatur: quia electio semper per liberum fit arbitrium.

Circa illam propositionem Aristotelis: *voluntas est finis; adverte*, quod non accipitur voluntas pro potentia, sed pro actu voluntatis, ut dicitur *1, 2, q. 8, a. 2*, actus enim ille voluntatis qui simpliciter et absolute dicitur velle, est proprie respectu finis, quamvis et quandoque indifferenter omnem actum voluntatis dicamus velle, sed est impropria acceptio; quia actus denominatus a potentia, est ejus actus simplex, actus autem simplex, est qui terminatur ad per se obiectum potentiae: finis autem est primo et per se obiectum voluntatis: ideo ille proprie actus voluntatis dicitur velle, sive voluntas, qui ad finem terminatur.

« *Utrum electio semper per liberum arbitrium sit* ».

Circa illam propositionem: *electio semper per liberum arbitrium fit*: **dubitatur**: quia ut hic dicitur, electio est eorum quae sunt ad finem. Sed multa sunt ad finem quae non libere volumus, sed eadem necessitate qua volumus finem, sicut ea sine quibus finis haberi non potest. Ergo electio non semper pertinet ad liberum arbitrium, nisi dicamus liberum arbitrium in aliquid necessario inclinari, quod ejus rationi repugnat.

Ad hujus evidentiam *considerandum*, quod cum electio segregationem quandam ab aliis importet, segregatio autem non fiat nisi eorum quae commixta sunt, electio proprie est respectu eorum quae sunt commixta, et convenientia, dum unum eorum prae aliis praeacceptatur; ideo ubi sit unum tantum medium ordinatum ad finem, respectu ejus non est electio, sed eadem erit ratio volendi finem, et id quod est ad finem, et eadem necessitas: ubi autem ad finem multis mediis potest perveniri, respectu uniuscuiusque illorum potest esse electio. Similiter, omnia necessaria ad finem, sine quibus scilicet, finis haberi non potest, habent rationem unius medii, et eadem necessitate sub voluntate cadunt cum fine, si cognoscantur necessaria esse, et eorum non est electio, cum necessarium aliis praeacceptari non possit, eo quod cum aliis utilibus tantum, non conveniat, sed seipso ab aliis sit segregatum in ratione ordinati ad finem: ipsum enim necessarium est, alia vero, utilia.

Illa ergo propositio, est universaliter vera: *electio semper ad liberum arbitrium pertinet*: quia electio est eorum quae ad finem non necessario ordinantur; et ideo quod unum prae aliis acceptetur, est ex libertate volentis finem. — Ex quo etiam patet, illam proposi-

tionem: *electio est eorum quae sunt ad finem:* oportere intelligi de iis quae contingentia sunt, non autem de iis quae necessaria sunt ad finem: quia illa non cadunt sub electione, eorum necessitate cognita, sed sub volitione finis. Unde omnis quidem electio, est eorum quae sunt ad finem, non autem omnia ordinata ad finem, sub electione cadunt. Et sic, cum creaturae, ad divinam bonitatem habeant ordinem contingentem, non necessarium, sequitur quod omnia creata sub divina electione cadunt, et per consequens sub libero Dei arbitrio.

Quarto prob. Deus est maxime dominus suorum actuum, cum actus ejus, ab alio non dependeat. Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia homo per hoc quod habet liberum arbitrium, dicitur dominus suorum actuum. Confirmatur ex nominis ratione, quia, *liberum dicitur quod sui causa est*, ut dicitur *1, metaph.* Hoc autem nulli magis competit quam primae causae.

Advertendum, cum dicitur *Deum esse maxime dominum suorum actuum*, quod hoc intelligitur, non quoad substantiam actus, cum actus ita sit sibi naturalis sicut essentia, sed intelligitur quoad terminationem ad obiecta, quod enim hanc et illam creaturam producat, est in libertate Dei, ipsa tamen substantia productionis activae, est sibi a natura, et non subest libertati, nisi diceretur negative actuum substantiam sibi libere et ex se convenire, quia a nullo alio sibi convenit, sicut naturalia creatoris, ab alio illi sunt tributa.

CAPUT LXXXIX.

QUOD IN DEO NON SUNT PASSIONES AFFECTUUM.

Postquam determinavit S. Thomas, de intellectu et voluntate divina, nunc *de passionibus* et *virtutibus* determinat.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo,* determinat de passionibus. *Secundo*, de virtutibus (*c. 92*).

Circa *primum duo* facit. *Primo* agit de iis quae a Deo removentur. *Secundo*, de iis quae sibi conveniunt (*c. seq.*).

Primo autem determinat de passionibus quam de virtutibus, quia aliquarum virtutum obiecta, sunt passiones, prius autem determinandum de obiectis.

Circa *primum*, *duo* facit. *Primo,* ostendit nullam pasionem convenire Deo, ratione generis, scilicet secundum rationem passionis. *Secundo* ostendit, aliquas etiam ratione propriae speciei ab ipso removeri.

Quantum ad primum, *advertendum,* quod affectionis nomine, ipsas passiones, ut patet ex *1, 2, q. 22, a. 2,* S. Thomas intelligit. Unde cum inquit quod in Deo non sunt passiones affectum, est constructio intransitiva, et est sensus*:* quod in ipso non sunt passiones appetitus, quae sunt affectiones quaedam; dicuntur autem passiones, appetitus affectiones quaedam, ad differentiam passionis intellectus et sensus, quae sunt receptiones tantum, non autem motus et inclinationes ad rem, quod nomine affectionis importatur.

Probatur ergo **primo** : — *Nullam passionem, ut passio cst, Deo convenire posse,* sic : Secundum intellectivam affectionem non est aliqua passio, sed secundum sensitivam tantum, ut dicitur *7, physic. text., comm., 58.* Ergo in Deo non est aliqua passio : in eo enim non est sensitiva affectio, sicut nec sensitiva cognitio.

Advertendum ex *1. 2,* loco superius allegato, et *de verit, q. 26, a. 8,* quod passio proprie dicta, invenitur tantum ubi est transmutatio corporali : quia passio proprie nominat receptionem alicujus cum alterius abiectione per motum ; et quia moveri est corporum, ideo *in actu appetitus intellectivi,* quia non est actus organi corporalis, *non est passio ;* sed tantum in actu appetitus sensitivi : unde et ipsius appetitus sensitivi motus cum aliqua transmutatione corporali definiuntur ; dicitur enim *ira : accensio sanguinis circa cor.*

Secundo prob. Deus non est corpus neque virtus in corpore. Ergo etc. — Probatur *consequentia* : quia omnis affectiva passio fit secundum aliquam transmutationem corporalem.

Tertio prob. Non est possibile Deum extra suam naturalem dispositionem aliqualiter trahi, cum sit omnino immutabilis. Ergo etc. — Probatur *consequentia* : quia in omni affectiva passione, patiens aliqualiter trahitur extra suam conditionem essentialem, vel connaturalem dispositionem : unde per earum intensionen animalia moriuntur.

« *Quomodo patiens extra suam conditionem essentialem, vel connaturalem dispositionem, trahitur* ».

Sed occurrit hoc loco **dubium** non dissimulandum : Nam conditio essentialis dicitur, quae consequitur rei essentiam ; et dispositio dicitur connaturalis, quae naturae principia consequitur : remanente autem essentia, et principiis naturalibus, non potest removeri quod essentiam consequitur, alioquin non consequeretur necessario essentiam. Ergo passio non potest trahere aliquem extra suam dispositionem essentialem, nisi illum corrumpendo. Ergo falsum est quod hic dicitur, scilicet quod patiens trahitur extra suam conditionem essentialem.

Respondetur, quod *conditio* aliqua potest dici *essentialis dupliciter,* et similiter dispositio connaturalis. *Uno modo,* quia ad principia essentialia et naturalia, de necessitate consequitur ; sicut esse risibile est dispositio connaturalis hominis et essentialis con-

ditio. *Alio modo*, quia concomitatur essentiam, semper si suae naturae res relinquatur, et nisi interveniat impedimentum ; sicut habere duas manus est homini connaturale. *Prima* conditio essentialis non potest removeri a re, manente subiecto : non enim per quodcumque agens potest removeri risibile esse ab homine. Quae autem essentialis vel connaturalis *secundo modo* dicitur, potest, ex aliquo impediente, aut extrinsecus agente, removeri ; potest enim aliquis esse homo, et tamen duas manus non habere. Hoc ergo secundo modo intendit S. Thomas de conditione essentiali loqui. Unde cum dixisset, quod patiens trahitur aliqualiter extra suam conditionem essentialem, ne aliquis existimaret ipsum loqui, aut de principiis essentiae, aut de eo quod talia principia de necessitate consequitur, quasi exponendo quod dixerat, addidit : *vel connaturalem dispositionem*, ac si diceret : voco conditionem essentialem, omnem connaturalem dispositionem ; id scilicet quod consequitur naturam rei sibi derelictam, omni deducto impediente ; hoc autem in omni passione aliqualiter fit, quia aut concalescit corpus ex motu appetitus, aut frigescit ; aut contrahitur cor, aut dilatatur propter cursum consuetum naturae suae. Dicit autem, patiens, *aliqualiter*, *non* autem *simpliciter*, trahi extra conditionem naturalem et essentialem, quia non omnino quidem sua naturali dispositione privatur, sed aliqua tantum ex parte : dum, verbi gratia, aut magis solito intenditur, aut remittitur.

Quarto prob. Divina voluntas non determinatur secundum se ad unum respectum creaturarum, sed ex ordine divinae sapientiae. Ergo etc. — Probatur *consequentia* : quia omnis affectio quae est secundum passionem, determinate in unum fertur, secundum modum et mensuram passionis, cum passio impetum habeat ad aliquid unum, sicut et natura ; et propter hoc, ratione oporteat eam reprimi et regulari.

« *Quomodo passio ad aliquid unum, impetum habeat ; et regulari ratione possit* ».

Circa istam propositionem : *Passio impetum habet ad aliquid unum, sicut et natura ;* **dubitatur.** Nam reprimi et regulari ratione, convenit ei tantum quod diversimode potest ferri, et dirigi : propter hoc, operatio virtutis nutritivae non regulatur ratione, quia est ad unum determinata : sed, ut hic dicitur, oportet regulari ratione, et reprimi passionem. — Ergo non est ad unum determinata, et sic videtur S. Thomas sibiipsi hoc loco contradicere.

Ad hujus evidentiam *considerandum* ex quaestionibus *de verit. q. 25, a, 1*, et *4*, quod *aliter appetitus naturalis* determinatur ad unum, et *aliter appetitus animalis.* Nam *appetitus naturalis*, non sequitur aliquam apprehensionem appetentis, sed formam naturalem; et quia res naturalis in suo esse est determinata, ideo talis appetitus, est ad unum appetibile determinatum : propterea, posita forma,

et deductis impedimentis, sequitur actus, sicut posita gravitate in corpore gravi, sequitur motus deorsum, si grave sit extra locum ipsum, et non sit impeditum. *Appetitus* autem *animalis*, sequitur apprehensionem sensus, et quia sensus potest apprehendere aliquid ut conveniens, et ut nocivum; et aliquando nihil apprehendere ut conveniens, aut ut nocivum, ideo talis appetitus non determinatur ad unum appetibile secundum se, neque semper exit in actum, deductis impedimentis: sed si apprehendatur aliquid ut delectabile et conveniens, de necessitate fertur in illud; et e contrario, si apprehendatur ut nocivum secundum sensum, illud necesario refugit: in quo differt ab *appetitu rationali*, qui non determinatur ad unum nisi respectu finis, quantumcumque sibi aliquid proponatur ut bonum et utile.

Ex quo patet, quod appetitus naturalis ex se determinatur ad unum; appetitus autem animalis, non determinatur ad unum, nisi supposita apprehensione qua proponitur sibi aliquid sub ratione proprii obiecti; et quia ut dicitur, *1, 2, q. 17, a. 7*, apprehensio sensitiva in homine, nata est regulari ratione, cum ipsa sit particularis, et ratio sit universalis, sicut et virtus activa particularis, a virtute universali regulatur; ideo et ipse motus appetitus sensitivi natus est a ratione regulari, ut scilicet, ipsi, modus et terminus quidam, a ratione imponatur judicante sic esse appetendum, puta vindictam sic debere appeti et non aliter.

Passio igitur *determinatur ad unum*, ex apprehensione qua judicatur aliquid delectabile et conveniens, aut malum et nocivum; ad illud etiam secundum se toto impetu fertur, cum naturaliter feratur in omne delectabile, naturaliterque refugiat omne triste; sicut ira, secundum se et absolute, toto impetu fertur ad vindictam; et ideo ad hoc ut vitiosa non sit, necesse est ut a ratione aliquis sibi limes imponatur, et similiter est de aliis passionibus.

Ad dubium ergo: *Dicitur primo,* quod similitudo inter naturam et passionem, accipienda est tantum, quantum ad determinationem ad unum, non autem quantum ad modum determinationis: quia et natura et passio, ad unum quidem determinantur, sed tamen diversimode; nam natura, a forma naturali determinatur ad unum; passio autem, ex apprehensione sensus, aut etiam rationis.

Dicitur secundo, quod tale determinatum ad unum ex apprehensione, potest reprimi, et regulari ratione, et potest ad illud unum diversimode se habere: et secundum scilicet totum impetum, si apprehensio sensus non sit secundum rationem imperata; et secundum aliquam limitationem, si ipsa apprehensio, ratione reguletur: determinatum autem ad unum ex forma, non est necesse, ad hoc ut bonum sit, quod ratione reguletur, quia ex se non subditur rationi.

QUANTUM AD SECUNDUM, ostenditur, quod aliquae passiones a Deo, etiam ratione propriae speciei removentur, scilicet ex propria differentia, qua unaquaeque ponitur in sua specie, et ab alia distinguitur passione.

Et **sex** ponuntur **conclusiones.**

PRIMA est: **Tristitia et dolor non sunt in Deo.** — *Probatur*: Obiectum ejus est malum jam inhaerens, sicut gaudii, bonum praesens, et habitum: sed Deo hoc non convenit. Ergo, etc. — Patet *consequentia:* quia cum omnis passio, ex objecto speciem recipiat, talis passio cujus objectum est Deo incompetens, ab eo secundum rationem propriae speciei removetur.

SECUNDA est: **Spes aut desiderium non est in Deo.** — *Probatur*, supponendo rationem objecti alicujus passionis, non solum sumi ex bono et malo sed etiam ex hoc quod aliquis ad alterum horum aliqualiter se habet. Ex quo sequitur, quod si modus se habendi ad objectum passionis, Deo non competit, et ipsa quoque passio ab ipso removetur. Tunc, sic: Spei et desiderii objectum, est bonum, non quidem obtentum aut habitum, sed obtinendum, aut non habitum; sed hoc Deo non potest competere, cum ejus perfectio tanta sit, ut ei aliquid addi non possit. Ergo etc.

« *Utrum in Deo sit spes pro creaturis.* »

Sed occurrit **dubium:** Nam non solum sibi, quis sperat bonum, sed etiam amicis. Ergo quamvis bonitati et perfectioni divinae, aliquid addi non possit, quia tamen creaturae aliquid addi potest, potest in Deo esse spes, qua speret creaturam aliquid obtenturam.

Respondetur, quod *spes* quae est passio *appetitus sensitivi*, extenditur tantum ad bonum operantis: cum bonum appetitus sensitivi, sit delectabile, et conveniens secundum sensum. Sed *spes* quae nominat actum *voluntatis*, potest etiam secundario ad bonum alterius extendi, inquantum per amorem aliquis unitur alteri, ut dicitur, *2. 2, q. 17, a, 3.* Verumtamen, spes etiam *isto modo* sumpta, in Deo esse non potest: quia spes proprie respicit bonum, quod etiam respectu sperantis, est futurum. Deo autem nihil est futurum. Si autem aliquis nomen spei vellet *largius* accipere, pro actu scilicet voluntatis, quo quis vult alicui bonum illi futurum cum certitudine, sic non esset inconveniens dicere, Deum sperare nobis beatitudinem, sed hoc esset vocabulis abuti.

Advertendum autem, quod spes eo modo quo potest esse de iis quae ad alios pertinent, scilicet de alicujus rei eventu, non est de ipso eventu boni alterius, nisi inquantum existimatur ut bonum speranti; ut dicitur *3, sent, dist. 26, in expositione litterae*: ideo, cum nihil bonitatis Deo possit addi, nullo modo potest dici esse spem in Deo. Propter hoc S. Thomas ad ostendendum, in Deo spem non esse, hoc solum pro ratione adduxit: quod perfectioni divinae aliquid addi non potest.

Tertia est: **Timor non est in Deo** — *Probatur*: Tum quia ejus obiectum est malum quod potest inesse; in Deo autem non est potentia ad malum. Tum quia non est, nisi existentis in potentia.

Quarta est: **Poenitentia non est in Deo.** — *Probatur*: Tum quia est species tristitiae, Tum quia mutationem affectus importat. Quorum neutrum est in Deo.

Quinta est: **Invidia non est in Deo.** — *Probatur*: Tum quia est species tristitiae. Tum quia tristatur de bono alterius. — *Secundum* probatur. Quia aliquis tristatur de bono alterius inquantum accipit bonum alterius ut sibi malum: hoc autem in Deo esse non potest. Tum quia nullius bonum potest sibi esse malum, cum sit universale bonum; universali autem bono nihil depereat ex particulari bono. Tum quia non potest, id quod est simpliciter bonum, et non est sibi malum, apprehendere ut malum; cum scientia sua sit absque errore.

Advertendum, quod *bonum universale, dupliciter* accipi potest. Universalitate scilicet, *praedicationis*; et universalitate *perfectionis*; et de utroque verum est, quod nihil ab eo per quodcumque particulare bonum removetur. Universalis enim praedicabilis ratio, non tollitur aut imperficitur per rationes particulares: non enim ex hoc quod homo sit substantia animata, sensibilis, rationalis, removetur ab animali quod sit substantia animata sensibilis: ista enim participatio communis a particulari, non est per separationem aut remotionem alicujus partis ab ipso universali, sed per communicationem totius suae rationis, ipsis particularibus. Et quia universale secundum perfectionem, modo quodam perfectiori continet, quidquid continet universale secundum praedicationem; ideo per particulare, quod universalem naturam participat, nihil tollitur ab universali, sed tantum ejus similitudo, particularibus secundum eorum modum communicatur; sicut si esset homo universalis separatus, ad modum *ideae platonicae*, particulares homines, illum hominem universalem participarent, non aliquam partem ab eo detrahendo, sed ejus similitudinem per eorum conditionem capiendo. Sic etiam ignis, aliis suam speciem communicat, absque sui diminutione. Bono ergo universali, quod est Deus, alia particularia bona participant, dum aliqualem ejus similitudinem gerunt, nihil tamen ab eo universali bono, per particularia bona subtrahitur.

Sexta est: **Ira non est in Deo.** — *Probatur:* Tum quia est effectus tristitiae. Tum quia est appetitus mali alterius ad vindictam. Est enim ira, appetitus vindictae propter tristitiam ex injuria illata conceptam. Utrumque autem horum, a Deo removetur. — *Primum* quidem patet ex superioribus. *Secundum* vero probatur: quia appetere malum contingit ex hoc, quod malum existimatur bonum; hoc autem Deo convenire non potest.

Concluditur ex omnibus iis, quod eadem ratione, quaecumque aliae passiones ab istis sunt vel causantur, a Deo sunt excludendae.

CAPUT XC.

QUOD IN DEO SIT DELECTATIO ET GAUDIUM.

Ostenso quae sint passiones quas a Deo removeri necesse est, ostendit ulterius S. Thomas, quae sint illae, quae sibi aliquo modo sunt attribuendae.

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo* ostendit, quod Deo gaudium et delectatio conveniant. *Secundo*, idem de amore manifestat, capite sequenti.

Quantum ad Primum, duo facit. *Primo*, probat propositum. *Secundo* ostendit differentiam inter gaudium et delectationem.

Probatur igitur **primo** conclusio sic: Gaudium et delectatio, Deo non repugnant secundum suam speciem; et in voluntate secundum suam speciem sunt. Ergo et divinae voluntati non desunt. — Patet *consequentia*: quia quae sunt in voluntate nostra, etiam in voluntate divina esse oportet, nisi divinae repugnent perfectioni. *Antecedens* quoad *primam partem*, probatur : quia neque ratione objecti, neque ratione modi se habendi ad obiectum, secundum suam speciem, divinae perfectioni repugnat: nam objectum ejus est bonum actu habitum, quorum neutrum repugnat Deo. — Quoad *secundam* vero *partem*, probatur: quia idem est obiectum appetitus sensitivi, et voluntatis, scilicet malum et bonum apprehensum: licet objectum voluntatis sit communius obiecto appetitus sensitivi, quia illius objectum est bonum simpliciter; hujus vero, bonum vel malum secundum sensum. Sed operationes appetitus speciem sortiuntur ex objectis. Ergo in voluntate sunt similes operationes secundum speciem, operationibus appetitus sensitivi differentes in hoc, quod tales operationes in appetitu sensitivo sunt passiones, in voluntate autem, sunt simplices operationes. Ergo etc.

Circa *primam partem antecedentis*, attendendum est, quod ut dictum est in praecedenti capite, per *propriam rationem speciei passionis*, intelligimus, non totum quod cadit in diffinitione passionis, sed quod in diffinitione ejus ponitur, tanquam propria differentia, per quam ab aliis passionibus distinguitur: sic enim gaudium et delectatio, secundum quod sunt in appetitu sensitivo, licet in sua ratione includant passionem tanquam genus, (sunt enim passiones appetitus sensitivi) et ratione hujus repugnent divinae perfectioni; ratione tamen propriae differentiae, qua formaliter a

genere distinguuntur, inquantum scilicet important quietationem appetitus in bono conjuncto; divinae perfectioni non repugnant, et in voluntate etiam reperiuntur: et propter hoc dicuntur, ratione suae speciei, divinae perfectioni non repugnare.

Circa *differentiam objecti voluntatis et appetitus sensitivi*, advertendum, quod non ideo dicitur objectum voluntatis, bonum simpliciter, appetitus autem sensitivi, bonum sensibile; quasi ad bonum universale tantum, terminetur voluntas, ad bonum autem sensibile terminetur appetitus sensitivus. Hoc enim falsum est: quia sicut intellectus non tantum intelligit universalem rationem boni, sed etiam boni sensibilis et particularis rationem; ita et voluntas non solum fertur in universalem rationem boni, sed etiam ad particulare bonum sensibile: sed attenditur hujusmodi differentia quantum ad *rationem formalem sub qua* aliquid terminat actum appetitus; sic enim, bonum simpliciter, idest non limitatum ad aliquam particularem boni rationem, sed absolute sumptum, est objectum voluntatis: quidquid enim rationem boni participat, sub voluntate cadere potest; bonum autem non simpliciter, sed conjunctum ad bonum sensibile, est objectum appetitus sensitivi : quia quidquid habet rationem boni sensibilis, potest cadere sub appetitu sensitivo, non autem quidquid absolutam boni rationem participat. Unde licet eadem res voluntate et appetitu sensitivo appetatur, tamen actum voluntatis terminat inquantum bona est absolute, actum autem appetitus sensitivi, inquantum est bonum quoddam sensibile.

Circa, illam propositionem: *Appetitus respicit bonum vel malum*; advertendum ex doctrina S. Thomae, *1, p. q. 20, a, 1,* quod bonum et malum sunt propria objecta appetitus sed *diversimode*: bonum enim *principalius* et per se, est objectum appetitus; malum autem *secundario*, et per aliud, inquantum scilicet opponitur bono. Unde cum aliquando dicitur absolute, quod bonum est objectum voluntatis, non opponitur ei quod hic dicitur, bonum vel malum esse objecta: cum enim est sermo de primo et per se obiecto voluntatis, dicendum est, bonum esse ipsius objectum; cum autem est sermo de objecto tam per se, quam per aliud, dicendum est, quod bonum vel malum: *Eadem enim est potentia oppositorum*; sicut visus, visibilis et non visibilis; et auditus, audibilis et non audibilis, ut dicitur *3, de anim. text. comm. 30,* sed unius per se, alterius vero, per aliud.

Advertendum tamen, quod *aliter voluntas se habet ad bonum et malum, et aliter visus ad visibile et invisibile.* Nam voluntas circa utrumque, actum positivum habere potest, prosequitur enim bonum, et fugit ac detestatur malum per actum elicitum; visus autem non habet actum positivum circa invisibile, quia in visu est tantum actus unius rationis, scilicet apprehendere objectum *per se*, qui actus ad invisibile terminari non potest, cum visus ab invisibili non constituatur in actu, sed dicitur esse *per accidens*

ipsius tenebrae; quia ex hoc quod a visibilibus immutari non potest, nullo existente defectu in potentia et objectis sufficienter praesentibus, judicamus, aliqua vi interiori, aerem tenebrosum esse.

Circa *secundam partem antecedentis attendendum,* quod *passiones appetitus sensitivi, non sunt ejusdem speciei cum operationibus voluntatis*; quia diversarum potentiarum, non sunt actus ejusdem speciei. Cum enim potentiae distinguantur proxime per actus formaliter sumptos, idest ad objecta formalia comparatos, repugnat potentias esse diversarum specierum, et earum actus esse ejusdem speciei. Et ideo, cum dicitur passionem, secundum eandem rationem speciei esse in voluntate, intelligendum est, non de identitate *simpliciter*, sed *proportionaliter*: in voluntate enim, est operatio ejusdem rationis secundum quandam proportionem, cum operatiobus appetitus sensitivi; non autem ejusdem omnino et simpliciter rationis specificae: et similiter intelligendum est, cum dicuntur esse in Deo secundum rationem suae speciei. Sicut enim sapientia secundum eandem rationem est in Deo, et in creaturis proportionaliter, non simpliciter; ita et hujusmodi passiones.

« *An gaudium et delectatio operationes sint* ».

Circa *probationem* ipsius *secundae partis antecedentis*, **dubitatur.**

Videtur enim falsum supponere; scilicet, quod gaudium et delectatio operationes quaedam sint: hoc enim negat S. Thomas, *1. 2, q, 31, a. 1, ad 1*, ubi ait, quod cum dicitur, delectatio est operatio, est *praedicatio per causam* non per essentiam.

Respondetur, Quod *operatio dupliciter* accipi potest. *Uno modo*, communiter pro omni actu elicito a potentia. *Alio modo*, pro illo actu quo potentia movetur in obiectum, qui dicitur motus appetitus ad bonum, ut motus a quiete distinguitur. *Primo modo*, delectatio est operatio, et ad hunc sensum vocat eam Philosophus, 7, et *10 ethic.*, operationem; est enim actus ab appetitu elicitus. *Secundo modo,* non est operatio, sed consequitur operationem, non enim est motus ad appetibile sed quies in bono adepto. Ideo, quod inquit S. Thomas *1, 2,* esse praedicationem non per essentiam, sed per causam, cum dicitur delectatio est operatio, intelligendum est de operatione *secundo modo,* non autem primo modo sumpta. Vel dicendum, quod delectatio, non est illa operatio quae connaturalis est, et delectabilis appetenti, est tamen operatio appetitus, talem operationem connaturalem concomitans. Primum sensum babuit in *1, 2.* Secundum vero, hoc loco.

Secundo prob. Deus in seipso maxime quietatur, utpote omne sufficientiam in se habens. Ergo in se maxime gaudet et delectatur. — Probatur *consequentia :* quia gaudium et delectatio, est quaedam quietatio voluntatis in suo volito.

Advertendum primo, quod *per boni adeptionem et praesentiam,*

dicitur quietari appetitus, quia ad illud bonum amplius non movetur per desiderium, sed sibi ex ejus praesentia est satisfactum : quanto autem majus est bonum quod habetur, tanto magis appetitui satisfacit, ut scilicet pauciora jam desideret : et ideo ubi bonum habitum, omnem in se perfectionem et sufficientiam habet,quale est bonum divinum, tale totaliter appetitui satisfacit ; ut scilicet nihil aliud desideret amplius. Et ex hoc habet Deus quod bonum suum sit sibi maxime delectabile, quia cum sit summum et perfectissimum bonum, non relinquitur in appetitu aliquis motus desiderii ad aliud bonum acquirendum, sed in seipso perfectissime quiescit.

Advertendum secundo, quod *delectatio potest dici quies et motus diversimode.* Si enim consideretur ordo appetitus ad bonum, sic habet rationem quietis : sicut enim quod movetur, cum ad terminum pervenerit, quiescit ; ita appetitus, habito bono quod desiderabat, quiescit, et hujusmodi quiescere delectari est. Si autem consideretur ordo appetibilis ad appetitum, sic motus quidam est : movetur enim appetitus a bono praesenti et coniuncto. Propterea inquit S. Thomas *1 2*, ubi supra, *ad 2*, quod est *quies*, considerata praesentia objecti delectabilis ; est vero *motus*, inquantum remanet immutatio appetitus ab appetibili. Ex quo patet, quod delectatio aliter dicitur quies appetitus, quam in corporibus dicatur quies : in illis enim quies dicit solam negationem motus, et nihil positivum formaliter dicit ; quies autem appetitus in bono conjuncto, dicit actum appetitus cum negatione ulterioris inquisitionis : postquam enim appetens, habet bonum quod quaerebat, non amplius movetur per appetitum ad illud quaerendum, sed in bono adepto delectatur ; et hic actus quo delectatur, ideo dicitur quies, quia est cum cessatione motus executionis, quo appetens tendebat ad finis acquisitionem. In Deo autem ponitur hujusmodi quies, non inquantum est terminus appetitus tendentis in finem acquirendum, cum talis motus appetitus non sit in Deo, sed ratione suae perfectionis, inquantum scilicet est quietatio quaedam appetitus in bono coniuncto.

Tertio prob. Deus perfectissimam operationem habet in intelligendo. Ergo sicut nostrum intelligere, propter operationis perfectionem, est delectabile, et divinum intelligere erit Deo delectabilissimum. — Probatur *consequentia* : quia delectatio est quaedam operationis perfectio, ut dicitur *10, ethic. c. 4.*

Quomodo delectatio perficiat operationem per modum boni *completive* supervenientis, et per modum *agentis* indirecte, ex eo scilicet, quod ille qui delectatur in opere, diligentius et attentius operatur ; vide S. Thomas *1, 2, q. 33, a. 4.* (1).

---

(1) Subjicere praestat ipsam S. Doctoris doctrinam ex indicato loco. « Delectatio *dupliciter* operationem perficit : *uno modo* per modum finis ; non quidem secundum quod finis dicitur id, propter quod aliquid est ; sed secundum quod omne bonum *completive* superveniens, potest dici finis. Et secundum hoc dicit Phil. in 10 Ethicorum;

Quarto prob. Omne bonum, est divinae bonitatis similitudo, nec ex aliquo bono, aliquid sibi deperit. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia naturaliter unumquodque in suo simili gaudet quasi sibi convenienti, nisi per accidens, inquantum est impeditivum propriae utilitatis, oppositum eveniat.

Quantum ad secundum, quia visus est S. Thomas indifferenter uti nomine gaudii et delectationis, ne hujus occasione deceptio accidat, ostendit, quomodo distinguantur; et inquit, quod distinguuntur ratione, si unumquodque proprie sumatur. Nam delectatio ex bono realiter conjuncto provenit, et est de bono conjuncto tantum, gaudium autem est de exteriori, et ad ejus rationem sufficit sola quietatio voluntatis.

« *Quomodo se habeant inter se gaudium et delectatio* ».

Videtur autem S. Thomas hoc loco, contradicere iis quae *1, 2, q. 31, a. 3,* dicuntur: ibi enim vult delectationem esse genus gaudii, esseque omne gaudium delectationem, sed non e converso; hic autem, oppositum videtur tenere. — Nam, *aut* intelligitur quod gaudium sit de exteriori solum, *aut* quod sit et de conjuncto, et de exteriori: Si *primo modo,* sic non se habent sicut inferius et superius, sed sicut ex opposito condivisa. Si autem *secundo modo*, gaudium erit superius ad delectationem, omnis enim delectatio erit gaudium, quia delectatio est tantum de bono conjuncto, gaudium autem, de hoc et de exteriori, non autem omne gaudium erit delectatio, quia gaudium de exteriori non est delectatio, secundum ea quae hic dicuntur.

Ad hujus evidentiam *considerandum* est, quod hoc loco comparat S. Thomas delectationem et gaudium, secundum quod utrumque invenitur tantum in voluntate, scilicet, secundum quod nominant simplicem operationem voluntatis absque passione: et cum inquit, quod gaudium[1] est de exteriori, non est intelligendum quod sit solum de exteriori, sed quod est et de conjuncto bono, et de exteriori, per quod distinguitur a delectatione, quae est de bono conjuncto tantum. Patet autem hunc esse intellectum verborum

---

(cap. 4 a med.) quod delectatio perficit operationem, sicut quidam superveniens finis; inquantum scilicet super hoc bonum, quod est operatio, supervenit aliud bonum quod est delectatio, quae importat quietationem appetitus in bono praesupposito. *Secundo modo* ex parte *causae agentis*: non quidem directe, quia Philosophus dicit in 10 Ethicorum *(loc. cit.)* quod perficit operationem delectatio, non sicut medicus sanum, sed sicut sanitas: indirecte autem, inquantum scilicet agens, quia delectatur in sua actione, vehementius attendit ad ipsum, et diligentius eam operatur: et secundum hoc dicitur in 10 Ethicorum *(cap. 5.),* quod delectationes adaugent proprias operationes, et impediunt extraneas », De hoc etiam conferatur S. Thomas *de verit. q. 26, a. 10, corp. et ad 2.*

S. Thomae ex iis quae subiungit, scilicet: « Deus in seipso proprie delectatur, gaudet autem in se et in aliis: » Si enim gaudium esset de bono exteriori tantum, non gauderet in se et in aliis.

Dupliciter ergo possumus loqui de delectatione: scilicet, *aut* secundum quod est commune quid delectationi quae est simplex operatio voluntatis, et delectationi quae est passio appetitus sensitivi; *aut* secundum quod in voluntate tantum reperitur, ut scilicet nominat quietationem voluntatis in bono. Si *primo modo* accipiatur, sic est quid superius ad gaudium, et gaudium est ejus species, secundum Avicennam in libro suo *de Anima;* quia gaudium invenitur solum in habentibus rationem, est enim delectatio consequens rationem: delectatio autem invenitur etiam in brutis in quibus non est gaudium, et hoc modo loquutus est S. Thomas in *1, 2*[ae]. Si autem accipiatur *secundo modo,* sic gaudium est superius ad delectationem, quia est et de bono conjuncto, et de bono extraneo, delectatio autem, est de conjuncto tantum: et hoc modo intellexit hoc loco, unde nulla est contradictio.

Quod autem dicitur *1, 2, q. 32, a. 5,* actiones aliorum esse nobis delectationis causam, intelligendum est de delectatione communiter sumpta, secundum quod continet sub se gaudium, non autem de delectatione quae sub gaudio continetur, de qua diximus hoc loco sermonem haberi.

CAPUT XCI.

QUOD IN DEO SIT AMOR.

Secundo ostendit, quod in Deo etiam amor sit, secundum propriam rationem suae speciei.

Circa hoc autem, *quatuor* facit. *Primo,* ostendit propositum rationibus. *Secundo,* tam hanc conclusionem, quam praecedentem, auctoritatibus confirmat. *Tertio* removet quoddam dubium. *Quarto* ostendit, quomodo aliae passiones, quae secundum rationem suae speciei repugnant divinae perfectioni, Deo in Sacra Scriptura attribuantur.

Quantum ad primum; **Arguitur primo** sic: Deus vult bonum suum, et aliorum. Ergo in ipso est amor secundum actum voluntatis ejus. — Probatur *consequentia:* quia de ratione amoris est, quod amans bonum amati velit.

Adverte, quod inquit amorem esse in Deo secundum actum voluntatis, ut praeservet se ab amore, qui est passio appetitus sensitivi.

Secundo prob. Deus vult bonum uniuscujusque ut est ejus,

cum velit unumquodque esse secundum quod in se bonum est, licet unum etiam ordinet in bonum alterius. Ergo amat vere et se, et alia. — Probatur *consequentia:* quia ad veritatem amoris requiritur quod amans velit bonum alicujus, prout est ejus: nam si bonum ejus vellet solum, ut in bonum alterius cedit, per accidens illud amaretur, sicut qui vult vinum conservari, ut illud bibat, aut hominem, ut sibi sit utilis, vel delectabilis.

Advertendum, quod per *veritatem amoris* intelligit S. Thomas ejus propriam rationem et perfectionem: perfecto enim amore et per se quis alium amat, quando ei bonum vult, ut ejus est, et non tantum propter alterum: ut enim dicitur *1, 2*[ae] *q. 26, a. 4,* sicut ens per se *simpliciter,* est quod habet esse, ens autem *secundum quid,* quod est in alio; ita bonum *simpliciter* est, quod ipsam habet bonitatem, bonum autem *secundum quid,* est id quod est bonum alterius; et ideo amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor *simpliciter,* amor autem quo amatur aliquid ut sit bonum alterius, est amor *secundum quid.*

Attendendum quoque, quod non inconvenit unum et idem in se bonum esse, tanquam habens bonitatem, et tamen esse etiam ordinatum ad alterius bonum aliquo modo, sicut medicina dulcis, et in se habet appetibilitatem, et ad sanitatem ordinatur: ideo etiam non inconvenit quod aliquid *simpliciter* ametur, dum ei optatur bonum suum, ut est suum, et ulterius ordinetur ad alterius bonum: illud autem *secundum quid* amatur, quod non amatur nisi ut bonum alterius. Propter hoc inquit S. Thomas quod bonum uniuscujusque Deus vult, ut est ejus, ac per hoc unumquodque vere amat, licet unum in bonum alterius ordinet. Vult enim Deus ut unumquodque sit perfectum, secundum conditionem suae naturae, et vult cum hoc, ut unum per alterum juvetur.

« *Utrum Deus vere amet creaturas irrationales, amore amicitiae, an tantum amore concupiscentiae* ».

Sed occurrit **dubium** circa praedicta. Nam *1, p. q. 20, a. 2, ad 3,* dicitur, quod Deus proprie loquendo non amat creaturas irrationales amore amicitiae, et idem videtur dicere de amore benevolentiae; sed amore tantum concupiscentiae, inquantum ordinat eas ad creaturas rationales et ad seipsum: quod autem proprie amatur amore concupiscentiae, amatur *secundum quid,* et ut bonum alterius; non autem simpliciter ut ipsum habeat bonitatem, ut habetur *1, 2*[ae] *ubi supra.* Ergo Deus non vult bonum creaturae irrationalis secundum quod est ejus, sed tantum ut est alterius, et ipsam non vere amat, sed *secundum quid,* cujus oppositum hic dicitur.

Ad hujus evidentiam, *considerandum* est *primo,* quod non est idem dicere, amor dividitur in amorem amicitiae, et amorem con-

cupiscentiae, et amor dividitur in amicitiam et concupiscentiam. Nam prima divisio est conveniens, et est divisio non in diversos actus appetitus, sed est divisio ejusdem actus amoris in diversas rationes. Cum enim amare sit velle bonum alicui, idem actus secundum quod fertur in id cui volumus bonum, dicitur amor amicitiae, inquantum assimilatur amicitiae: amicus enim amico vult bonum. Secundum vero quod fertur in bonum quod volumus alicui, dicitur amor concupiscentiae, propter quandam similitudinem ad concupiscentiam. Nam et concupiscentia fertur in bonum quod alicui volumus, licet feratur in illud inquantum est absens. Secunda autem divisio esset incongrua; tum quia cum amicitia sit habitus, ut dicitur 8, *ethic., cap, 3,* non potest dividere amorem qui est actus; tum quia amor est actus a concupiscentia distinctus, et sic non potest in concupiscentiam et amicitiam dividi.

Considerandum secundo, quod licet non sint idem amor amicitiae, et amicitia; et amor concupiscentiae, et concupiscentia; aliquando tamen amor amicitiae accipitur pro ipso actu amicitiae, sive pro ipsa amicitia, et amor concupiscentiae pro ipsa concupiscentia, prout amor est de bono absente: sed illa non est propria acceptio illius divisionis.

Considerandum tertio, quod benevolentia *dupliciter* accipi potest; scilicet, *communiter* et *proprie. Communiter* sumpta significat actum voluntatis, quo alicui volumus bonum quomodocumque ut est ejus: *proprie* autem sumpta, significat actum voluntatis quo volumus absolute, bonum alicui tantum, ut est ejus bonum.

Dicitur ergo *primo,* quod ad irrationalia Deus non habet amicitiam, proprie accepta amicitia, quia neque possunt Deum reamare, neque illi in vita intellectiva et beata communicare possunt, quae sunt de ratione amicitiae divinae.

Dicitur Secundo, quod Deus ea amat amore amicitiae proprie sumpto. Nam illis vult bona naturalia, et esse.

Dicitur tertio, quod ea amat amore benevolentiae, communiter dicto, vult enim eis eorum bonum inquantum est eorum bonum, cum sit eorum causa. Et hoc voluit S. Thomas *3, sent. dist. 32, a. 2 ad 2.*

Dicitur quarto, quod ea non amat benevolentia proprie dicta, quia non vult eis bonum suum, ut est tantum corum bonum, sed etiam bonum eorum in bonum aliorum ordinat.

Dicitur quinto, quod Deus ea amat amore concupiscentiae proprie sumpto, quia vult bonum ipsorum in ordine ad creaturam rationalem.

Dicitur sexto, quod non amat ea, concupiscentia proprie dicta, quia talis actus in Deo non invenitur, cum imperfectionem includat.

Ex iis sequitur, quod Deus ista, et amore amicitiae, et amore concupiscentiae amat, inquantum et vult eis bonum, ut est eorum

bonum, et ea ad rationalium creaturarum utilitatem ordinat. Et hoc significavit S. Thomas hoc loco dum inquit: « quod Deus vult bonum uniuscujusque, ut est ejus, licet unum etiam ordinet in bonum alterius. »

Ad dubium itaque dicitur, quod S. Thomas, in Prima parte, accipit amorem amicitiae pro ipsa amicitia, ut patet ex iis quae ibi dicit, non autem pro amore amicitiae proprie dicto. Similiter, benevolentiam accipit proprie, non autem communiter dictam, quorum neutrum est ad irrationalia, non autem negat eum amare irrationalia amore amicitiae proprie sumpto, et benevolentia communiter sumpta, ut hoc loco voluit; ideo non sequitur, quod ea amet tantum *secundum quid*, et quod nullo modo velit bonum creaturae irrationalis ut est ejus. — Quod autem videtur ibi dicere, quoniam ea amore tantum concupiscentiae amat, intelligendum est de amore concupiscentiae, ut a vera amicitia distinguitur, quod quidem, amorem amicitiae non excludit. Nam quia irrationalibus non vult bonum, ut est tantum ipsorum bonum, sed ut est ipsorum, et etiam ut in utilitatem aliorum cedit, ideo dicitur illa amare concupiscentiae amore, et non tantum amore amicitiae, licet ad illa amicitiam non habeat: quod est ea amare amore concupiscentiae tantum, ut contra amicitiam distinguitur, non autem ut contra amorem distinguitur amicitiae, juxta ea quae praedicta sunt. Primo ergo modo loquitur hic S. Thomas, secundo autem modo in Prim. parte.

Tertio arguit. Id, unde omnia uniuntur Deo, scilicet ejus bonitas, quam omnia imitantur, est maximum et intimum Deo, cum sit ipsa bonitas. Ergo in Deo est amor, non solum verus, sed etiam perfectissimus et firmissimus. — Probatur *consequentia*: quia amans, se habet ad amatum, sicut ad id quod est aliquo modo unum cum ipso; tum quia cum unumquodque naturaliter velit, et appetat suo modo proprium bonum, si hoc habeat amoris ratio, quod amans velit bonum amati, sequitur quod amans ad amatum se habeat, sicut ad id quod est aliquo modo unum cum eo; tum quia ut Dionysius (*de Div. nom. c. 4.*) inquit: *amor est vis unitiva*. Quanto autem id unde amans est unum cum amato, est majus, tanto est amor intensior; quantoque est magis intimum, et unitum amanti, tantó amor est firmior.

Circa illam propositionem: *Unumquodque naturaliter vult suo modo proprium bonum*; attendendum, quod ideo dixit S. Thomas, *suo modo*, propter diversitatem appetituum: cum enim sit *appetitus* quidam mere *naturalis*, non consequens apprehensionem appetentis, sed formam naturalem, sicut appetitus gravis ad locum deorsum; sit etiam *appetitus animalis*, consequens apprehensionem sensus; et sit *appetitus rationalis*, consequens apprehensionem rationis; secundum diversitatem naturarum unaquaeque res naturaliter appetit proprium bonum. Quae enim cognitione carent, proprium

bonum appetunt appetitu mere naturali; quae autem habent cognitionem sensitivam tantum, ut bruta, suum bonum appetunt appetitu sensitivo; quae autem rationem habent, ut homines, appetitu rationali naturaliter, proprium bonum appetunt.

Circa illam propositionem: *Amans ad amatum se habet, sicut ad id quod est aliquo modo unum cum ipso*; adverte, quod amans, aliquando cun amato est unum per essentiam, sicut cum quis amat seipsum; aliquando est unum vel secundum similitudinem, vel quacumque alia unitate; sicut cum unus artifex amat alium artificem ejusdem artis. Ad amorem ergo non requiritur semper unio secundum substantiam, sed sufficit unio secundum similitudinem, vel alio quovis modo. Et ideo dictum est, quod amans se habet ut *aliquo modo* unum cum amato, non autem semper, ut unum *simpliciter*.

Circa id quod dictum est: *quanto id, unde amans est unum cum amato est majus, tanto esse intensiorem amorem*; attendendum ex doctrina S. Thomae *2 2ae. q. 26, a.* 7. et *3, sent. dist. 26*, quod hoc verum est in ordine ad illud bonum, quod pertinet ad illam conjunctionem, sicut intensiori affectu quis vult consanguineo bonum naturale, quam velit commilitoni, quia conjunctio naturalis originis est major conjunctione militiae: et intelligendum est, *simpliciter loquendo*, quia, *secundum quid* ex aliquo accidenti potest accidere, ut major et intensior affectus habeatur ad minus conjunctos. Unde subjungit S. Thomas, quod interdum amor qui est ex aliqua passione, sit intensior amore qui est ex naturali origine, licet facilius transeat: contingit enim ut aliquis ex superveniente siti, intensius appetat dulce vinum sibi propositum et oblatum, quam consanguineum aut amicum.

Qua ratione amans ad amatum se habeat sicut ad id quod est aliquo modo unum cum ipso; et quomodo amor sit virtus unitiva ».

Occurrit autem **dubium.**

(**Primo**). Quantum ad rationem qua probatur amantem se habere ad amatum, sicut ad id quod est unum aliquo modo cum ipso. Ex istis enim duabus propositionibus: *Amare est velle bonum amati ;* et *; Unusquique naturaliter vult proprium bonum* : nihil aliud sequitur, quam quod unusquisque naturaliter amat se, non autem sequitur quod amans se habeat ad amatum sicut ad id quod est unum cum ipso.

(**Secundo**). Item, non videtur quod propositio a Dionysio sumpta, sit ad propositum ; intentio enim S. Thomae est loqui de unione amantis et amati, quae praecedit amorem : unde ex magnitudine ejus, unde amans unitur amato, accipit intensionem amoris. Propositio autem Dionysii, scilicet, *amor est vis unitiva,* non intelligitur

de unione praecedente amorem, quia effectus non est ante suam causam. Ergo non est ad propositum.

Ad evidentiam **primi dubii** : *Attendendum primo*, quod *dupliciter* potest intelligi, aliquid naturaliter velle proprium bonum. *Uno modo*, quia proprium bonum vult, et appetit actu naturali, non autem actu libero, eo modo quo dicimus hominem naturaliter velle beatitudinem. *Alio modo*, quia ad proprium bonum habet habitudinem naturalem, tanquam ad obiectum suum, eo modo quo dicimus visum tendere naturaliter in visibile ; habet enim ordinem ad visibile secundum naturam suam, quia est apprehensivus visibilis, non autem audibilis.

Attendendum secundo, quod proprium bonum, *dupliciter* possumus accipere. *Uno modo*, ut opponitur bono accidentali, quomodo dicimus rationale et risibile esse proprium hominis bonum, albedinem vero, non esse proprium hominis bonum. *Alio modo* ut opponitur bono alieno et extraneo, eo modo quo dicimus, id quod ab aliquo possidetur, esse proprium ejus : et omne quod alicujus quomodocumque est, esse ipsius ; ut isto modo idem sit dicere proprium bonum alicujus, quod bonum suum. In ista ergo propositione *: Unumquodque naturaliter vult proprium bonum ;* accipitur, *naturaliter, secundo modo* : et similiter, secundo modo, *proprium bonum ;* et est sensus, quod unumquodque per suum appetitum habet naturalem ordinem ad bonum, quod est aliquo modo suum, tanquam ad principale appetitum, non autem ad bonum alterius, inquantum omnino alienum est.

Cum enim *appetitus* sit *inclinatio consequens formam rei*, aut naturalem aut apprehensam ; detur autem naturae inclinatio, ad bonum ipsius naturae, sicut lapidi datur inclinatio ad locum deorsum, quia locus ille est gravi conveniens ; et brutis datur inclinatio sensitiva ad prosequendum quod sibi conveniens est secundum sensum ; et similiter homini datur rationalis inclinatio ad hoc, ut per rationem sibi de necessariis provideat ; sequitur quod natura cujuslibet appetitus ordinatur et inclinatur in bonum appetentis aliquo modo, tanquam in suum principale obiectum. Unde, et quando quis vult alicui bonum, hoc ést quia illum cui vult bonum, existimat tanquam alterum se ; et sic bonum quod illi vult, est aliquo modo suiipsius, propter unionem ipsius cum illo secundum affectum. Bene ergo ad hunc sensum procedit ratio S. Thomae sic : — Amans vult bonum amati ; sed voluntas non fertur nisi in bonum quod est aliquo modo volentis : ergo amans vult bonum amati, inquantum est aliquo modo amantis: sed hoc non est nisi quia aliquo modo, amans et amatum sunt unum : ergo amans ad amatum se habet, sicut ad id quod est aliquo modo unum cum ipso.

Quantum ad **alterum dubium**, *considerandum* est ex doctrina S. Thomae *1, 2, q. 28, a. 1,* quod ad amorem, *triplex* concurrit unio amantis cum amato. *Una* scilicet, praecedens amorem tanquam ejus

causa, quae est unio aut secundum substantiam, sicut cum aliquis amat se ; aut secundum similitudinem, sicut cum aliquis amat alterum. *Alia* est secundum affectum, quae est amor, nominat enim amor complacentiam quandam et coaptationem appetitus in appetibile. *Tertia* est consequens ad amorem, et est unio realis : quaerit enim amans rem amatam sibi unire realiter quantum potest: Unde quod dicitur a Dionysio (*loc. cit.*) quod « *amor est vis* (al. virtus) *unitiva,* » intelligitur *formaliter*, et causative : est enim unio quaedam amantis et amati, et causat unionem ; quamvis etiam antecedentis possit dici vis unitiva, tanquam videlicet praesupponens unionem quandam amantis et amati. Propter hoc ergo, bene adduxit S. Thomas, quod quia amans se habet ad amatum, sicut ad id quod est aliquo modo unum cum ipso, consequens est, quod ratio amoris consistat in hoc, quod affectus unius, tendat in alterum, sicut in unum cum cum ipso aliquo modo; idest, quod sit quaedam unio secundum affectum amantis, et amati : et huic auctoritas Dionysii adstipulatur dicentis, quod *amor est vis unitiva formaliter.* Falsum ergo assumitur in obiectione, scilicet quod intentio S. Thomae sit loqui de unione quae amorem praecedit, immo loquitur de unione quae est essentialiter amor,

Ad probationem dicitur, quod ex magnitudine ejus unde amans unitur amato, arguit intensionem amoris, tanquam ex magnitudine causae, arguens magnitudinem effectus : si enim amor unio quaedam secundum affectum est, sequitur quod quanto id quod hujusmodi unionem causat, fuerit majus, tanto erit major unio, et sic major et intensior amor. Unde non valet : ex magnitudine ejus unde sumitur unio, arguit intensionem amoris ; ergo loquitur de unione praecedente amorem. Dicitur tamen, quod si etiam loqueretur de unione amorem praecedente, adhuc propositio Dionysii esset ad propositum ; quia intelligeretur quod amor est vis unitiva amantis, idest unionem quandam amantis et amati praesupponens.

Quarto arguit. Amor non repugnat Deo secundum rationem suae speciei. Ergo est in ipso. — Probatur *antecedens.* Non repugnat ratione obiecti, quia obiectum ejus est bonum; nec ratione modi se habendi ad illud, quia amor est rei non minus cum habetur, sed magis, quia fit nobis affinius quum habetur, licet per accidens oppositum aliquando accidat: quando scilicet experimur aliquid in amato quod repugnat amori. Declaratur ex motu in rebus naturalibus qui ex propinquitate ad finem intenditur. Ergo etc.

Advertendum quod, ut statim dictum est, ad amorem aliqua praecedit unio, tanquam amoris causa; quae est, aut secundum substantiam, aut secundum similitudinem, aut alio aliquo modo. Et quia, quando aliquid jam est actu unitum amanti, jam est magis unum cum ipso, ideo magis amatur res cum est unita, manente scilicet eadem apprehensione qua, judicatur aliquid bonum et con-

veniens. Quia vero contigit, ut id quod dum absens erat, reputabatur omni ex parte bonum, et conveniens, et ob hoc valde amabatur; dum vero habetur, cognoscitur aliquid habere malitiae, et non convenientis amanti, atque idcirco habere aliquid repugnans amori, ideo minus amatur praesens quam absens: et hoc in singulos dies experimur. Et ideo inquit S. Thomas, quod quia bonum cum habetur fit nobis affinius, idest intimius, et coniunctius, ideo magis amatur, caeteris scilicet aliis paribus: quandoque autem, per accidens evenit oppositum, quia videlicet, contingit aliquid in re amata cognosci, quod prius non cognoscebatur.

Quinto arguit. Deus movet omnia alia ad unionem cum ipso dando eis esse et perfectiones. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia amoris est, ad unionem movere, sive ad invicem unire, ut inquit Dionysius. Declarat hoc S. Thomas tangendo triplicem unionem superius adductam, quae ad amorem concurrit: scilicet, secundum similitudinem, secundum convenientiam affectus, et secundum actum, quarum ultimam, patet ex amore causari, quia amicorum proprium est mutua praesentia, et convictu, et collocutionibus gaudere.

Sexto arguit. In Deo est gaudium et delectatio. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia amor est principium omnis affectionis, gaudium vero et desiderium non est nisi boni amati, timor et tristitia de malo quod contrariatur bono amato: ex iis autem aliae omnes passiones oriuntur.

« *Qua ratione amor sit principium omnis affectionis, et quomodo gaudium, desiderium, timor et tristitia sint principales passiones* ».

Attendendum primo ex 1, 2, q. 25, a. 1, et *de verit. q. 26, a. 5*, quod cum dicitur, *amorem esse omnis affectionis principium*, intelligendum est secundum ordinem executionis et consecutionis. Prius est enim complacentia in bono, et adeptio per affectum, quam motus, aut quies in ipso, aut etiam fuga mali oppositi. Secundum autem ordinem intentionis et appetendi, delectatio et gaudium, amorem praecedit; delectatio enim intenta causat amorem et desiderium; et nihil amatur nisi quia apprehenditur sub ratione delectabilis.

Advertendum secundo, cum dicitur, quod *omnes aliae passiones oriuntur ex gaudio, desiderio, timore et tristitia*; quod per desiderium intelligitur spes, ut dicitur *de verit. ubi supra, ad 1*, et *1, 2. q. ubi supra, a, 4, ad 1*, habent enim similitudinem, quia utraque passio est respectu boni nondum habiti. — Item, quod non eodem modo sunt istae quatuor passiones aliis principales: ex gaudio enim et tristitia, oriuntur aliae passiones finaliter, et completive simpliciter, omnes enim passiones ultimo terminantur ad gaudium, aut tristitiam, et est gaudium et tristitia ratio omnis alterius passionis: spes autem et timor, sunt principales in suo genere, quia non praesupponunt alias

passiones in sua potentia, scilicet irascibili, et sunt completivae aliarum, quae tendunt in aliud tanquam in futurum; quod intelligendum est de iis quae per se tendunt in malum aut bonum; quia si loqueremur de iis quae tendunt in malum per accidens, scilicet sub ratione boni, sicut est ira, sic spes non est ultima, sed magis praecedit audaciam et iram.

Sed haec sunt alterius negotii, hoc tantum ad propositum sufficiat, quod amor in via consecutionis est principalis passio, quia praecedit has quatuor passiones: quarum qnaedam sunt simpliciter omnibus aliis priores, tanquam rationes omnis actus appetendi, scilicet gaudium et tristitia; aliae, scilicet spes et timor. sunt principales in potentia irascibili, et in ordine earum quae tendunt in bonum ut est futurum.

Sed occurrit **dubium**, Ex hac enim ratione potest argui, quod *desiderium proprie acceptum, est principium omnis affectionis.* Desiderium enim, secundum viam consecutionis, praecedit omnes illas quatuor passiones ex quibus aliae oriuntur: prius enim movetur appetitus per desiderium in bonum, quam in illo quietetur per gaudium. Ergo si propter hoc amor est principium omnis affectionis, eadem ratione et desiderium.

Respondetur, et *dicitur primo*, quod licet desiderium quandoque gaudium praecedat, non tamen necessario ipsum praecedit, quia de bono naturaliter conjuncto est gaudium, ut est in Deo, de quo tamen non est desiderium. Amor autem, de necessitate praecedit, quia non gaudet aliquis nisi ex praesentia rei amatae.

Dicitur secundo, quod ex se constat desiderium praesupponere amorem, non enim desideratur nisi quod amatur, unde non potest desiderium esse primum principium omnis affectionis. — Est ergo sic intelligenda ratio S. Thomae: Amor est prima origo, et necessaria illarum passionum, ex quibus omnes aliae oriuntur. Ergo est principium omnis affectionis. Constat autem, sic non posse argui de desiderio, quia antecedens esset falsum; non enim desiderium est prima et necessaria origo illarum passionum.

Quandum ad secundum, quia in nobis contigit ut unum magis altero amemus, quia intensio et remissio in actu amandi invenitur, posset aliquis credere, quod licet in Deo sit amor, non tamen magis unum amet quam alterum; cum intensio et remissio inveniatur in natura mutabili tantum; et aliae operationes non dicantur de ipso secundum magis et minus: non enim unum magis altero cognoscit, neque de uno magis gaudet quam de altero: ideo removens hoc dubium:

Inquit primo, quod *differentia est inter amorem, et alias operationes;* quia aliae operationes in unum tantum feruntur obiectum, amor autem proprie et per se sumptus, in duo fertur obiecta. Amare enim, est velle bonum alicui, et sic fertur in eum cui

volumus bonum, et in bonum quod illi volumus; ipsum autem bonum, quod nobis aut alteri volumus, non dicimur proprie et per se amare, sed per accidens, quia illud alii volumus, dicimur autem illud proprie desiderare. – Ex hac differentia sequitur alia, scilicet, quod aliae actiones uno tantum modo dicuntur secundum magis et minus, scilicet, secundum vigorem actionis, quod est dictu, secundum intensionem et remissionem; dum scilicet efficacius quis circa obiectum operationis operatur. *Amor* autem, *duobus modis* secundum magis et minus dici potest: *aut* scilicet ex bono quod alicui volumus, quia, inquam, aut magnum, aut parvum illi bonum volumus; *aut* ex vigore actionis secundum quod aequale bonum alicui efficacius, aut ferventius volumus.

Dicit secundo, quod *primo modo*, Deus unum magis altero amat, dum majus bonum uni vult, quam alteri; sed *secundo modo* non, cum vigor actionis secundum virtutem qua agitur mensuretur: omnis autem actio divina, unius et ejusdem virtutis sit: et sic non est differentia inter amorem, et alias operationes divinas. Nullo enim modo invenitur in amore divino intensio et remissio, sicut nec in aliis suis operationibus, licet uni majus bonum velit, et alteri minus.

Circa hoc quod inquit S. Thomas: *solum amorem ad duo obiecta ferri*; advertendum, quod hoc intelligendum est de amore, in comparatione ad illas operationes animae, quae formaliter et proprie ponuntur in Deo, ut sunt intellectio et gaudium, et ut patet ex verbis S. Thomae; non autem in comparatione ad alias passiones appetitus sensitivi. Nam, ut dicitur *1, 2ae q. 46, a. 2.* etiam ira in duo objecta fertur: similiter, per hoc quod dicitur solum amorem in duo objecta ferri, non excluditur odium, immo includitur: quia cum sint opposita, oportet ut si unum in duo objecta fertur, quod etiam alterum feratur in duo.

Item intelligendum etiam hoc de amore ut complete accipitur, secundum scilicet, quod idem actus est amor concupiscentiae et amicitiae: quia si acciperetur pro amore concupiscentiae praecise sumpto, sic non fertur necessario in duo objecta. Unde et loco praeallegato, inquit S. Thomas quod amor et odium quandoque respiciunt unum objectum tantum, sicut cum quis dicitur amare vinum, vel habere odio.

Quantum ad tertium, *probatur quod in Deo sit gaudium et delectatio*, auctoritate Psalm. XV. 11: *Delectationes in dextera tua usque in finem.* Prov. VIII. 30: *Delectabor per singulos dies ludens coram eo.* Luc. XV. 10: *Gaudium est in coelo super uno peccatore poenitentiam agente.*

Et Aristoteles VII. Ethic. cap. ult. *(14)*: « Deus semper gaudet, una et simplici delectatione ».

Quod autem in ipso sit amor, probatur auctoritate Deuter. XXXIII, 3,: *Dilexi populos.* Ierem. XXXI, 3,: *In charitate perpetua dilexi te.* Ioann. XVI, 27: *Ipse enim Pater amat vos.* — Et aliquo-

rum Philosophorum ponentium rerum principium Dei amorem. — Et Dionisii IV cap. de Divin. Nom. dicentis quod: « Divinus amor, non permisit eum sine germine esse. »

In Deo igitur, nulla de nostris affectionibus proprie est, nisi gaudium et amor, quae etiam in ipso passiones non sunt sicut in nobis.

Quantum ad quartum, inquit, quod *aliae passiones, quae secundum rationem suae speciei divinae perfectioni repugnant, de Deo in Scriptura metaphorice dicuntur* propter similitudinem effectuum, aut alicujus affectionis praecedentis.

Circa *secundum modum,* qui scilicet est, *propter similitudinem affectionis praecedentis,* advertendum, quod passiones quae de Deo metaphorice tantum dicuntur, nullo modo dicuntur de ipso quantum ad affectionem quam formaliter important, quantum scilicet ad ipsum actum appetitus, quem important; cum ille actus ex propria differentia aliquid repugnans divinae perfectioni dicat: tristitia tamen, licet ratione propriae affectionis, non ponatur in Deo, ponitur tamen metaphorice, quia est aliqua affectio in ipso similis affectioni, quam praesupponit in nobis tristitia. Tristamur enim quia evenit aliquid contrarium iis quae volumus et approbamus; et sic tristitia praesupponit amorem et voluntatem oppositi ejus quod evenit, quae est affectio quaedam et actus appetitus: simili modo, quia Deus aliquid approbat et amat cujus oppositum evenit, et ex hoc habet affectum similem affectioni praecedenti tristitiam in nobis; ideo propter similitudinem hujusmodi affectionis, dicitur Deus tristari.

« *Quomodo eveniat contrarium iis quae Deus amat et approbat* ».

Sed occurrit **dubium**: si aliquid evenit contrarium iis quae Deus amat et approbat, sequitur quod voluntas Dei non semper impleatur: hoc autem falsum est cum sit efficacissima. Ergo etc.

Respondetur, quod *voluntas consequens* in Deo, semper impletur : non autem *voluntas antecedens.* Unde quod hic dicitur evenire quandoque contraria iis quae Deus amat et approbat, puta cum aliquis agit contra praeceptum divinum, et ejus prohibitionem, intelligendum est, de amore et approbatione ut ad voluntatem antecedentem pertinet, non autem ut pertinet ad voluntatem consequentem - Hujus autem distinctionis explicationem vide *1. p. q. 19, a. 6*: et *1, sent. dist. 47, a. 1, et 2,* et *de verit. q. 23- a. 2,* (1).

(1). Ad celebrem hanc divinae voluntatis ex parte volitorum distinctionem explicandam, quae vel maxime inservit ad *voluntatem Dei salvificam* quadamtenus intelligendam, subiicere praestat ipsa S. Doctoris verba quae Ferrariensis ex Theologica Summa indicat. : « Considerandum est, *Cita S. Th. loc. cit. ad 1*). quod unumquodque secundum quod bonum est, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in

CAPUT XCII.

QUOMODO IN DEO PONANTUR ESSE VIRTUTES.

Postquam ostendit S. Thomas quomodo passiones ad Deum se habeant, nunc de virtutibus idem ostendit.

---

prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum, vel malum, quod tamen, prout cum aliquo adjuncto consideratur, quae est consequens consideratio ejus, e contrario se habet. Sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem, sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere, unde potest dici, quod judex justus, *antecedenter* vult omnem hominem vivere, sed *consequenter* vult homicidam suspendi. Similiter Deus *antecedenter* vult omnem hominem salvari, sed *consequenter* vult quosdam damnari, secundum exigentiam suae justitiae. Neque tamen id, quod antecedenter volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid; quia *voluntas comparatur ad res, secundum quod in seipsis sunt,* in seipsis autem sunt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod volumus illud, consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle. Unde potest dici quod judex justus, simpliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid vellet eum vivere, scilicet inquantum est homo. Unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas. Et sic patet quod quidquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud quod antecedenter vult, non fiat. » — Et in quaestione cit. *de veritate* dicit. « Illud ad quod Deus creaturam ordinavit quantum est de se, dicitur esse volitum ab eo quasi prima intentione, sive *voluntate antecedente*; sed quando creatura impeditur, propter sui defectum, ab hoc fine, nihilominus tamen Deus implet in ea id bonitatis cujus est capax; et hoc est quasi de secunda intentione ejus, et dicitur *voluntas consequens*. Quia ergo Deus omnes homines propter beatitudinem fecit, *dicitur voluntate antecedente, omnium salutem velle;* sed quia quidam suae saluti adversantur, quos ordo suae sapientiae ad salutem venire non patitur propter eorum defectum, implet in eis alio modo id quod ad suam bonitatem pertinet, scilicet eos per justitiam damnans: ut sic dum a primo ordine voluntatis deficiunt, in secundum labantur; et dum Dei voluntatem non faciunt, impleatur in eis voluntas Dei. Ipse autem defectus peccati... non est volitus a Deo neque voluntate antecedente, neque consequente; sed est ab eo solummodo *permissus*. Nec tamen intelligendum est quod intentio Dei frustrari possit: quia istum qui non salvatur, praescivit ab aeterno fore non salvandum; nec ordinat ipsum in salutem secundum ordinem praedestinationis, qui est ordo absolutae voluntatis; sed quantum ex parte sua est, dedit ei naturam ad beatitudinem ordinatam. »

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo* ostendit quomodo virtutes sint in Deo. *Secundo* quaedam corollaria deducit.

Circa *primum*, *duo* facit: *Primo* ostendit universaliter de virtutibus qnomodo sint in Deo. *Secundo*, de speciebus virtutibus in hoc eodem capite determinat.

Quantum ad primum *duas conclusiones* ponit.

Prima est: **Bonitas divina omnes virtutes suo modo continet.**

Secunda est: **Nulla virtus est in Deo secundum habitum.**

Prima probatur: Sicut esse divinum continet omnem perfectionem, ita bonitas divina, continet quodammodo omnem bonitatem. Sed virtus est bonitas quaedam virtuosi, cum secundum eam dicatur bonus, et ejus opus bonum. Ergo etc.

Advertendum, quod sicut esse divinum licet omnem perfectionem in se comprehendat, non tamen eodem modo omnes continet, sed quasdam quidem *formaliter*, ut *perfectiones simpliciter;* quasdam vero *eminenter,* ut *perfectiones corporales*: ita licet *bonitas divina* omnes virtutes contineat, *non* tamen *omnes formaliter continet,* ut patebit inferius; sed quasdam *formaliter*, quasdam vero *eminenter*. Ideo ad hoc insinuandum dixit S. Thomas, bonitatem divinam omnes bonitates in se *quodammodo* comprehendere. Et in conclusione dixit, bonitatem divinam virtutes continere suo modo.

Secunda quoque conclusio **probatur**: 1) Tum quia non convenit Deo bonum esse aut agere per aliquid superadditum, sed per essentiam suam. 2) Tum quia actus divinus omnis est perfectissimus; habitus autem nominat actum imperfectum, medium inter potentiam et actum. 3) Tum quia in Deo nihil est potentiae, habitus autem est perfectivus potentiae. 4) Tum quia in Deo nullum est accidens, habitus autem accidens est. Virtus ergo in Deo non dicit habitum aliquem superadditum divinae essentiae, sed est ipsa divina essentia ut per ipsam Deus bonus est, et ejus opus redditur bonum.

Quantum ad secundum, *de speciebus virtutis agit.*

Cum autem *duplex* sit *virtus humana*: quaedam scilicet ad *activam* vitam pertinens, et quaedam pertinens ad *contemplativam*; *primo* agit de pertinentibus ad activam, *secundo,* de pertinentibus ad contemplativam (*cap. 94*)

Circa *primum*, *duo* facit. *Primo* agit de ipsis in communi. *Secundo*, de singulis speciebus.

Quantum ad primum ponit hanc

Conclusionem: **Virtutes ad vitam activam pertinentes, prout hanc vitam perficiunt, Deo competere non possunt.**

Probatur primo. Virtutes hujusmodi sunt, quibus corpo-

ralibus bonis recte utimur. Sed haec corporalia bona, Deo convenire non possunt. Ergo etc.

Secundo prob. Tales virtutes mores hominum secundum politicam conversationem perficiunt; unde illis qui politica conversatione non utuntur, convenire non multum videntur. Ergo Deo convenire non possunt; cum conversatio ejus et vita, longe differat a modo humanae vitae.

« *Quomodo temperantia hominem secundum politicam vitam perficiat* ».

Sed circa *antecedens* **dubitatur** : Nam temperantia non perficit hominem secundum politicam conversationem, sed secundum seipsum ; ut scilicet secundum rationem se habeat circa delectabilia tactus. Ergo non est illud antecedens universaliter verum.

Respondetur ex doctrina S. Thomae *3. sent, dist, 33,* quod virtutes morales faciunt rectitudinem actus in ordine ad bonum civile ; et per consequens, secundum quod requirit civilis haec conversatio*:* unde si removeatur haec civilis conversatio, aut non ordinetur , et non proportionetur bono civili, non erunt perfectae virtutes omnino. Propterea inquit hoc loco S. Thomas, quod illis qui politica conversatione non utuntur, non multum convenire videntur, quasi dicat*:* quamvis istis conveniant, non tamen conveniunt perfecte et complete, quia non ordinantur ad civilem conversationem, et huic non adaptantur. — *Dicitur* ergo ad argumentum, quod propositio S. Thomae intelligenda est, de hujusmodi virtutibus perfecte et completive sumptis ; unde et in conclusione dictum est, quod hae virtutes, ut humanam vitam perficiunt, Deo competere non possunt. Temperantia igitur non solum perficit hominem in seipso, sed etiam in ordine ad bonum civile, et tanto laudabilis est, quanto civili bono proportionatur, loquendo de virtute acquisita.

Quantum ad secundum *agit de speciebus virtutis activae.* Quia autem quaedam nos circa passiones dirigunt, quaedam vero circa actiones. Ostendit *primo,* quomodo virtutes quae sunt circa passiones se habeant ad Deum. *Secundo,* quomodo illae quae sunt circa operationes, in cap. sequenti.

Quantum ad primum, duo facit*: Primo,* ostendit illas in Deo non esse proprie. *Secundo* ostendit aliquas ipsi attribui metaphorice. — Ponitur ergo haec

Conclusio. **Virtutes quae nos circa passiones dirigunt, non sunt in Deo.**

Probatur : 1°). Tum quia non sunt in Deo passiones, ex quibus virtutes hujusmodi speciem sortiuntur. 2°). Tum quia pars sensitiva, in qua sunt virtutes hujusmodi, et in qua sola, passiones esse possunt, ut dicitur 7, *physic. text. comm. 18,* non est in Deo.

« *Utrum virtutes aliquae sint in appetitu sensitivo. Opinio Scoti* ».

Attendendum quod Scotus, III Sent. dist. 33., tenet, quod ex imperiis rectis voluntatis imperantis, potest quidem generari aliquis habitus in appetitu sensitivo; sed ille habitus licet possit concedi, aliquo modo esse virtus, quia inclinat ad ea quae sunt consona rationi rectae ; non est tamen proprie virtus :

1). Tum quia non est habitus electivus, nec inclinans ad electiones.

2). Tum quia Aristoteles, *1, ethic., cap. 9* partem sensitivam a virtute excludit.

3). Tum quia passiones sunt etiam in voluntate secundum Augustinum XIV. De Civit. Dei, cap. 5, et 6,: et sic oportebit eas etiam in voluntate ponere.

4). Tum quia moderatio passionum magis attribuenda est voluntati, quam appetitui sensitivo : et sic non sunt ponendae in ipso virtutes propter moderationem talium passionum. — Sequitur ergo falsum esse quod hic dicitur, scilicet virtutes hujusmodi esse in parte sensitiva. Sed haec argumenta non cogunt.

Ad 1^m^, enim dicitur, ut haberi potest ex doctrina S. Thomae, *1. 2, q. 56, a. 4, ad 4*, quod aliquem habitum bonum esse electivum *dupliciter* potest intelligi. *Uno modo,* quia est proxime rectae electionis directivus. *Alio modo*, quia praebet principium rectae electionis: ad virtutem ergo sufficit, quod altero istorum modorum sit habitus electivus, non autem requiritur quod utroque modo electivus sit. Nam prudentia est habitus electivus primo modo ; virtutes autem aliae morales quae sunt in appetitu sensitivo, sunt habitus electivi secundo modo : faciunt enim rectam intentionem de fine, quae intentio est principium recti consilii, rectique judicii, et consequenter electionis rectae. Unde negatur quod habitus qui est in parte sensitiva non sit electivus, neque ad rectam electionem inclinet remote. licet proxime non inclinet ad ipsam.

Ad 2^m^ dicitur, quod Philosophus ibidem, partem sensitivam apprehensivam, excludit a virtute ; non autem partem appetitivam : immo ipse concedit in parte, quae nata est obedire rationi, virtutem esse, talis autem est appetitus intellectivus et sensitivus.

Ad 3^m^ dicitur, quod nulla passio est in voluntate inquantum passio est ; sed bene sunt in ipsa aliqui actus simplices, convenientes cum passionibus quantum ad ultimam differentiam.

Ad 4^m^ dicitur, quod utique potest in voluntate, aliquis habitus generari, quo firmatur contra passiones, ut dicitur *2, 2., q. 115, a. 1,* sed tamen nullus talis habitus habet rationem virtutis, quia non complete perficit appetitum circa motum passionum : virtus autem proprie est in illa potentia in qua consumatur opus virtutis ; ut dicitur *1, 2., q. 56, a. 5.* Unde quia opus appetitivae virtutis circa

passiones in appetitu sensitivo consumatur, ut ibidem dicitur, ideo in ipso sunt virtutes quae circa passiones sunt.

Quantum ad secundum, notat S. Thomas quod *virtutes moderativae* passionum, quae sunt secundum inclinationem *appetitus in aliquod corporale bonum* delectabile secundum sensum, ut *sobrietas, castitas, continentia, temperantia*, nec proprie, nec metaphorice de Deo dicuntur; cum et circa passiones sint, et non sit accipere in Deo similitudinem ipsarum secundum aliquem effectum.

Virtutes vero *moderativae* passionum secundum inclinationem *appetitus in aliquod spirituale bonum*, ut est *honor, dominium, victoria, vindicta*, et alia hujusmodi, circa quarum appetitum, est *fortitudo, magnanimitas, mansuetudo*, et huiusmodi, quamvis in Deo proprie non sint, eo quod sint circa passiones dicuntur tamen metaphorice in Scriptura de Deo, propter similitudinem effectus. In I enim Regum c. 2, 2, dicitur: *Non est fortis sicut Deus noster*. Et Mich. 6: *Quaerite mansuetum quaerite bonum* (1).

Ex his patet cum dicitur *1, p. q. 21, a. 1, ad 1*, quod virtutes quae sunt circa passiones, inter quas enumeratur temperantia, Deo attribui non possunt, nisi secundum metaphoram; non sic est intelligendum quasi velit S. Thomas omne hujusmodi virtutes de Deo metaphorice posse dici, sed quod aliquae ipsarum, sicut fortitudo, et huiusmodi, metaphorice dici possunt, ac si diceretur: hoc genus virtutum potest metaphorice dici de Deo, licet non quantum ad omnes ejus species.

« *Quomodo virtutes vitae activae, sint quibus bonis corporalibus recte utimur, et utrum honor sit bonum spirituale an corporale* ».

(**Dubium**). Sed videtur S. Thomas sibiipsi contradicere *ex duplici capite.*

Primo, quia hic dicit, esse aliquas virtutes moderativas passionum, quae sunt circa bonum spirituale; sequitur ergo quod non omnes virtutes quae vitam activam hominis dirigunt, sint quibus bonis corporalibus recte utimur; cujus oppositum dictum est superius in hoc capite.

Secundo, quia hic locat honorem inter bona spiritualia, *2. 2*, autem, *q. 103, a. 1,* dicitur, quod honor, aliquod corporale importat, cum consistat in corporalibus signis.

Respondetur, quod corporale bonum, *dupliciter* accipi potest: *Uno modo* prout dicitur de corpore, et de omni eo quod corpori adiungitur quomodocumque. *Alio modo*, ut dicitur de eo tantum quod sensu aliquo extrinseco, secundum se percipi potest. Et per

(1) Alibi legitur in littera S. Doct.: *Quaerite justum, quaerite mansuetum* (*Sophon.* II, 3).

oppositum, spirituale bonum *dupliciter* accipi potest: scilicet, *pro eo* qoud nec est corpus, nec corpori adjungitur. et *pro eo* quod sub extrinseco sensu cadere secundum se non potest. Cum ergo dicitur, virtutes vitae activae esse quibus utimur recte bonis corporalibus, *primo modo* accipitur bonum corporale. Cum autem dicitur, quod aliquae moderantur passiones circa spiritualia bona, accipitur spirituale bonum.(ut distinguitur contra corporale *secundo modo* sumptum, non autem primo modo. Distinguitur enim passio, quia quaedam versatur circa bonum delectabile secundum sensum, quaedam vero, circa spirituale bonum; scilicet, circa bonum quod extrinseco sensu secundum se non percipitur: ut habetur ex doctrina S. Thomae *1, 2, q. 60 a. 5.* Unde non est contradictio inter ea quae in hoc capite dicuntur. Et sic patet responsio ad primum.

Ad secundum dicitur, quod honor dicitur hic bonum spirituale, quia secundum se non percipitur extrinseco sensu, accipiendo honorem pro ipsa reverentia. Est enim reverentia actus timoris, et sensu non percipitur, nisi dum actu per extrinseca signa manifestatur; est autem corporale bonum *primo modo*, quia corporeis signis est adjunctus, ex quibus et reverentia, fit unum quoddam. In *2. 2*, autem, accipitur honor, pro ipsis actibus exterioribus, quibus aliquis testificatur alicujus excellentiam.

Sed occurrit **aliud dubium**. Honor enim maxime convenit Deo; si ergo honor sit corporale bonum *primo modo*, quia est aliquid annexum corpori, et ob hoc connumeratur inter bona corporalia, in quorum usu consistit vita activa; sequitur quod bonum corporale, cujus usus pertinet ad vitam activam, convenit Deo, similiter conveniet sibi dominium et vindicta, quae necesse est dicere corporalia bona esse *primo modo*, cum circa ea sint virtutes morales; sed hujus oppositum dictum est supra: ergo aut est contradictio, aut ista nullo modo sunt corporalia bona, ad virtutes vitae activae pertinentia.

Respondetur, quod licet hujusmodi bona, quae corporalia bona aliquo modo dicuntur, Deo attribuantur, non tamen ipsi conveniunt tanquam bonum ipsum perficientia, sicut sunt hominis bona: et ad hunc sensum dictum est, hujusmodi bona corporalia, Deo non convenire.

CAPUT XCIII.

QUOD IN DEO SUNT VIRTUTES QUAE SUNT CIRCA ACTIONES.

Ulterius agit S. Thomas de virtutibus quae circa actiones sunt.

Circa quod, *duo* facit. *Primo* enim ostendit quomodo Deo attribui possint. *Secundo*, removet quoddam dubium.

Quantum ad *primum*, *tria* facit. *Primo*, in communi probat aliquas earum Deo convenire. *Secundo*, de unaquaque illarum particulariter probat. *Tertio* ostendit, quomodo et quaedam aliae ipsi non conveniant, et illae quas probat Deo convenire, secundum aliquos earum actus sibi convenire non possunt.

Quantum ad primum, ponit hanc

Conclusionem: **Veritas, iustitia. liberalitas, magnificentia, prudentia, ars, sunt in Deo.**

Probatur primo: Actiones quae sunt harum virtutum materia vel objectum, divinae perfectioni non repugnant. Ergo non habent aliquid secundum propriam speciem, propter quod a divina perfectione excludantur.

Secundo prob. Sunt perfectiones intellectus et voluntatis quae sunt principia operationum absque passione intellectus et voluntatis. Ergo etc.

« *Utrum liberalitas et magnificentia sint in appetitu sensitivo, an in voluntate.* »

Circa assumptum **dubitatur**, cum dicitur, hujusmodi virtutes quae sunt circa actiones, esse perfectiones intellectus et voluntatis. Nam oppositum hujus videtur dicere S. Thomas *1-2, q. 60, a. 5.* et *2-2, q. 134, a. 4, ad 1.* Ibi enim ponit liberalitatem et magnificentiam esse in appetitu sensitivo, et per consequens non esse perfectiones intellectus, neque voluntatis.

Respondetur, quod sicut *pecunia dupliciter* considerari potest: *Uno modo*, ut est obiectum passionis, puta concupiscentiae, delectationis, amoris aut spei. *Alio modo*, ut est materia sumptuum et expensarum; ita *duplex* est *virtus* liberalitatis et magnificentiae circa ipsas. *Una* quae est circa passiones ad pecunias terminatas, quae scilicet est moderatrix concupiscentiae et amoris pecuniarum; ut, inquam, homo cum mediocritate amet pecunias, ne nimio amore erga ipsas a dationibus et sumptibus convenientibus prohibeatur. Et haec est quam ponit S. Thomas, in locis adductis, in appetitu

sensitivo esse; sed de hac non loquitur hoc loco. *Alia* est quae est circa ipsos sumptus, et circa usum pecuniarum consistit. Et haec ponitur in voluntate, usus enim ad voluntatem pertinet; ut dicit S. Thomas *1-2. q. 16, a, 1*, et de hac loquitur S. Thomas in hoc capite et in *1, p. q. 21, a, 1, ad 1*, et *de virtutibus. q. 1, a. 5*, ubi liberalitatem in voluntate ponit.

Quantum ad secundum singulariter probat de unaquaque earum et:

Primo, *de arte* sic: Omnium eorum quae a Deo in esse procedunt, ratio propria est in divino intellectu. Ergo in Deo est ars. Est enim *ars recta ratio factibilium.*

Confirmatur Sapientiae VII, 21, ubi dicitur: *Omnium enim artifex docuit me Sapientia.*

Adverte, quod *ars connumeratur* hic *inter virtutes*, non quia perfecte habeat rationem virtutis. De ratione enim perfectae virtutis est, ut faciat facultatem bene operandi, et bonum usum talis facultatis. Iustitia enim facit ut homo sit promptae facultatis ad juste operandum, et ut juste operetur. Ars autem, facit quidem facultatem recte operandi, ex quo habet aliquo modo rationem virtutis, sicut et habitus intellectus speculativi; non tamen facit bonum usum talis facultatis: potest enim habens artem, malum artificium operari, sicut habens artem grammaticae, potest incongrue loqui. Ideo non habet perfecte rationem virtutis, sed secundum quid, inquantum facit aliquo modo bonum habentem, et opus ejus reddit bonum secundum facultatem.

Secundo probatur *de prudentia*: Voluntas divina determinatur ad unum per cognitionem. Ergo in Ipso est prudentia. Est enim *prudentia, recta ratio agibilium,* ut dicitur *6, ethic.-c. 6.*

Confirmatur auctoritate Iob XII, 13, ubi dicitur: *Apud ipsum est prudentia et fortitudo.*

Tertio *de justitia:* Deus volendo aliquid, vult quod ejus perfectioni debetur. Ergo in eo est justitia. Est enim ejus, *uniucuique quod suum est distribuere.*

Ideo in Psalmo X, 8, dicitur: *Iustus Dominus, et justitias dilexit.* Quomodo sit debitum in operibus Dei, inferius ostendetur. (*Lib. 2, c. 28, 29*).

Quarto arguitur *de liberalitate*: Deus non vult bonitatem suam alicui communicare, ut exinde sibi aliquid accrescat, sed quia est sibi conveniens. Ergo est liberalis. Dare enim non propter aliquod commodum dantis ex ipsa datione expectatum, sed propter bonitatem ipsam, et convenientiam dationis, est actus liberalitatis. — Confirmatur auctoritate Avicennae (*Cap. 2. suae metaph.*) dicentis: quod *Ipse solus est liberalis proprie*; quia omne aliud agens, intendit aliquod bonum ex sua actione consequi.

Item, auctoritate Psalmi C III, 28,: *Aperiente te manum tuam,*

omnia implebuntur bonitate. Iacobi quoque I, 5,: *Qui dat omnibus affluerenter et non improperat.*

Quinto *de veritate quae est virtus.* Omnia quae a Deo esse accipiunt, ejus similitudinem gerunt, inquantum bona sunt, et proprias rationes in intellectu divino habent. Ergo in ipso est veritas; pertinet enim ad virtutem veritatis ut dicitur *4, ethic,* ut in suis factis et dictis, aliquem se talem exhibeat qualis est.

Confirmatur auctoritate Apostoli ad Rom. III, 4,: *Est autem Deus verax, etc.* Et Psalmi CXVIII, 151.: *Omnes viae tuae veritas.*

Quantum ad tertium. — **Dicit primo,** quod virtutes quae ordinantur ad actiones quae sunt inferiorum ad superiores, ut obedientia, latria, et hujusmodi, Deo non conveniunt.

Dicit secundo, quod si virtutum quae Deo attribuuntur, sunt aliqui actus imperfecti, secundum illos ipsae virtutes Deo non conveniunt. Unde prudentia quantum ad actum bene consiliandi sibi non convenit, cum consilium inquisitio quaedam sit, ut dicitur *6, ethic. c. 10,* quae in Deo locum non habet. — Unde Iob XXVI, 3, dicitur: *Cui dedisti consilium, forsitan ei qui non habet sapientiam?* Et Isaia XL, 14: *Cum quo iniit consilium et instruxit eum.* — Secundum autem illum actum, qui est de consiliatis bene judicare, et judicata eligere, nibil prohibet prudentiam de Deo dici. — Addit autem S. Thomas, quod interdum tamen consilium de Deo metaphorice dicitur, vel propter similitudinem occultationis, ut patet Isaia XXV, 1, secundum antiquam translationem, ubi dicitur: *Consilium tuum antiquum, verum fiat*; vel inquantum consulentibus satisfacit: est enim sine discursu intelligentis instruere inquirentes.

Similiter *justitia,* quantum ad *commutationis* actum, Deo non competit; cum ipse a nullo accipiat, scilicet quod sit creaturae, et non Dei, ut patet Rom. XI. 35,: *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* Et Iob XLI. 2,: *Quis ante dedit mihi, ut reddam ei?* Similitudinarie tamen aliqua Deo dare dicimur, inquantum Deus nostra data acceptat. – Sed bene quantum ad *distributionis* actum: unde Dionysius, *8 cap. de div. nom.,* ait quod: « justitia laudatur Deus, sicut omnibus secundum dignitatem distribuens: » iuxta illud Matth. XXV. 15,: *Dedit unicuique secundum propriam virtutem.*

« *Utrum commutativa iustitia sit in Deo* »

Sed **dubium** occurrit: nam oppositum hujus videtur haberi *2, 2. q. 61, a. 4, ad 1,.* Ibi enim habetur, quod forma divini judicii, prout recompensat praemia meritis, et supplicia peccatis, attenditur secundum rationem commutativae justitiae.

Ad hoc dubium videtur respondere Capreolus, II, Sent. dist. 27, quod si loquamur de actibus meritoriis, secundum eorum substantiam, et ut a libero arbitrio procedunt, sic inter Deum et hominem, dum Deus pro meritis retribuit, non est proprie justitia commutativa: et sic intelligitur quod in multis locis inquit S. Thomas: inter

Deum et hominem non esse justitiam commutativam. (*4, sent, dist. 46, q. 1, a. 1, quaestiunc. 1.*) Si autem loquamur de actibus meritoriis, prout ex gratia et motione Spiritus Sancti procedunt, sic inter Deum praemiantem, et hominem bene meritum, est proprie commutativa justitia, quia redditur aequale pro aequali.

Sed hoc non videtur mihi ad mentem S. Thomae esse: nam ratio quam hic adducit, et in *1, p. q. 21, a. 1*, quia videlicet, Deus a nullo accipit, militat tam in actibus meritoriis, ut a libero arbitrio sunt, quam in actibus meritoriis ut procedunt a gratia. Nam sicut a nullo accipit actum naturalem, tanquam ille actus solius hominis sit, et non Dei, cum ipse omnem virtutem naturalem dederit creaturae, et *ipsam ad operationem applicet* (1); ita et multo magis, actum informatum gratia, non accipit a nobis, tanquam aliquid omnino nostrum, cum ipsa gratia, quae est principium merendi, ab ipso in animam infundatur. Si ergo, quia a nullo accipit, non est justitia in ipso, quantum ad actum commutationis, oportet dicere universaliter verum esse, quod in nullo divino judicio sit simpliciter et proprie commutativa justitia. Propter quod aliter mihi dicendum videtur, salvo semper meliori judicio.

Ad cujus evidentiam, *considerandum* est, quod cum *justitia commutativa, ponat aequalitatem inter datum et acceptum*, sive inter dantem et accipientem, *duo* sunt de ratione ipsius: scilicet, quod sìt *aequalitas* simpliciter dati et accepti, ut inquam, si accipiantur quinque dentur quinque ; et quod sit ibi *vere datum,* quod utique est quando id quod dicitur dari, est dantis, et nullo modo ejus cui datur, inquantum huiusmodi. Si ergo in actum justitiae, utraque harum conditionum reperiatur, dicitur ibi proprie commutativa justitia esse. Si autem non sit utraque conditio, sed una tantum, aut aliqua alia ejus conditio, non dicetur esse ibi commutativa justitia, sed aliquis ejus modus.

Dicitur ergo **primo,** quod *simpliciter et proprie in Deo non est justitia commutativa.* Nam cum redditur aliquid a Deo pro nostro actu, tantum moraliter bono, non est ibi aequalitas simpliciter cum Deus det plusquam homo mereatur; et ulterius omne opus bonum sit magis Dei quam creaturae. Cum autem redditur aliquid, scilicet beatitudo pro actu meritorio et condigno, redditur quidem aequale pro aequali, sed ipsum meritum etiam magis Dei est, quam creaturae quae meretur; et ideo in nullo divino judicio tota ratio commutativae justitiae salvatur, et ad hunc sensum loquitur S. Thomas, in hoc loco et in Prim. parte.

Dicitur secundo, quod *in forma divini judicii, cum pro*

(1) Haec quae doctrinam Thomisticam, de omnimoda dependentia creaturae a Deo creante et praemovente referunt, conferantur cum iis quae docuit Ferrariensis c. c. 67 et 68 hujus lib. et quae ibid., nos in adnotationibns subiecimus.

meritis retribuit, est justitia distributiva simpliciter et proprie, inquantum datur unicuique secundum mensuram ipsius: ita videlicet, quod qualis est proportio inter merita sive peccata, talis est proportio inter praemia, sive inter poenas. Est tamen ibi quidam modus, id est, quaedam conditio justitiae commutativae, inquantum in ista distributione praemiorum, aut poenarum, attenditur quaedam aequalitas inter id quod uni datur, et ejus meritum: aut simpliciter, inquantum tantum redditur, quantum quis meretur, sicut in beatitudinis datione; aut secundum proportionem, inquantum Deus dat secundum convenientiam et decentiam suae bonitatis, et creatura secundum suam parvitatem operatur, et ad hunc sensúm intelligitur quod adductum est de *2,-2*. Non enim vult S. Thomas, quod in forma divini judicii, quo reddit praemia meritis, et supplicia peccatis, sit proprie et complete justitiae commutativae actus, sed quod ibi est quidam justitiae commutativae modus, quaedamque conditio; ut patet ex doctrina ipsius *4, sent., dist. 46, q. 1, a. 1, quaestiunc. 1*, ideo nulla est contradictio.

Quantum ad quartum **removet** S. Thomas **dubium**.

Videbatur enim in eis verbis contradictio quaedam esse, dum superius in praecedenti capite absque limitatione dixit: virtutes quae ad activam vitam pertinent, prout hanc vitam perficiunt, Deo non competere; in hoc autem capite probavit, quasdam earum ipsi convenire.

Respondet igitur, virtutes hujusmodi, non esse ejusdem rationis in Deo et in hominibus, sed esse universalioris extensionis in ipso: cujus ratio est, quia actiones ad quas hujusmodi virtutes ordinantur, secundum suas rationes, ex rebus humanis non dependent. Judicare enim de agendis, aut aliquid dare et distribuere, non est solius hominis, sed cujuslibet intellectum habentis; neque igitur virtutes istae ad hujusmodi actiones ordinant, secundum quod contrahuntur ad res humanas, nisi secundum quod vitam activam humanam ordinant; unde in Deo sunt universalioris rationis quam in hominibus: hominis enim justitia ad civitatem vel domum se habet, iustitia autem Dei ad totum universum.

Ex iis sequitur *corollarium*, quod divinae virtutes, nostrarum sunt exemplares, quia quae contracta et limitata sunt, similitudines sunt absolutorum ab ipsis exemplata, sicut se habet lumen candelae ad lumen solis. Aliae vero quae proprie Deo non conveniunt, non habent exemplar in divina natura, sed solum in divina sapientia, sicut et res corporales.

« *Quomodo justitia cum aliis virtutibus et perfectionibus, dicatur de Deo aliter quam de hominibus* ».

Circa responsionem hanc considerandum, quod *aliud* est dicere justitiam distributivam absolute, et *aliud* est dicere, justitiam di-

stributivam humanam aut divinam, et sic de aliis virtutibus quae Deo attribuuntur. Iustitia enim *absolute sumpta*, non determinat sibi modum, circa humanas distributiones, sed dicit ordinem ad distributionem rerum, quaecumque sint, secundum proportionem. *Iustitia* autem *humana*, dicit ordinem ad distributionem rerum quae in usum hominum veniunt, et ab iis specificatur; et quia ad hujusmodi res non limitatur divina distributio, sed omnium perfectionum Deus est distributor, ideo humana justitia Deo non convenit, sed bene justitiam secundum rationem suam illimitatam; quae tamen in Deo habet modum divinae naturae convenientem; et similiter dicitur de aliis virtutibus.

Propter hoc dixit superius (*cap. praec.*) S. Thomas, quod in Deo non sunt virtutes prout humanam vitam perficiunt*:* id est non sunt secundum limitationem illam qua sunt humanae virtutes, licet quaedam, secundum communem earum rationem, in ipso reperiantur, et secundum quemdam modum altiorem : et est simile de omnibus aliis perfectionibus quae Deo et creaturae formaliter conveniunt, sunt enim in Deo illimitatae, in creaturis autem sunt limitatae. Unde concedimus quidem in Deo sapientiam esse, non autem sapientiam humanam : licet enim ratio communis analoga, accipiat modum divinum secundum quod est in Deo, sicut et modum humanum habet, secundum quod est in homine; aliter tamen, et aliter se habet ad hunc et ad illum modum: quia secundum modum quo ad hominem trahitur, accipit limitationem quandam et specificationem fitque particularis, secundum vero quod in Deo locatur, non accipit limitationem et specificationem, non fitque particularis; sed quod confuse et potentialiter, absolute considerata dicebat, id totum ut est in Deo actualiter secundum quandam eminentiam dicit; ideo remanet perfectio illimitata, et infinita, ipsa tamen perfectio, secundum quod est in Deo et in homine, est ejusdem rationis, non simpliciter, sed analogice, ut superius est ostensum, dum de divinis nominibus agebatur.

« Quomodo virtutes dicantur a Deo exemplari; et quid sit esse exemplariter in divina natura, quid autem in divina sapientia ».

Circa corollarium, attendendum secundum doctrinam S. Thomae *1, sent. dist. 19, q. 5, a. 2, ad 4*, quod res *dupliciter* in Deo esse possunt *exemplariter*: Scilicet, *in natura* ipsius, et *in intellectu*. — *In natura* divina dicuntur illa exemplariter esse, quae formaliter sunt, et in Deo et in creatura; cum enim sit utriusque una ratio proportionaliter, secundum quod aliqua perfectio est in creatura, exemplatur a perfectione existente in natura divina, sicut imperfectum a perfecto: sicut quia sapientia formaliter est in Deo, et in homine, sapientia humana est quaedam imitatio sapientiae divinae. *In intellectu* autem dicuntur formaliter esse ea, quorum proprie

rationes cognoscuntur: et quia omnium, etiam quae formaliter in Deo non sunt, proprias rationes Deus cognoscit, ideo omnia exemplariter sunt in intellectu divino, sive in divina sapientia, ut hic dicitur. Sic ergo virtutes nostrae, quas in Deo formaliter ponimus, a virtutibus existentibus in natura divina exemplantur: non autem virtutes quas in Deo proprie non ponimus, sed tantum metaphorice.

Dupliciter autem, circa ipsum corollarium **dubitatur**.

Primo: Quia videtur nihil posse esse in divina sapientia exemplariter, quod non sit exemplariter in divina natura. Nam ideo divina sapientia omnium complectitur proprias rationes, quia essentiam suam apprehedit ut propriam rationem uniuscujusque; eo quod unumquodque sit quaedam participata similitudo divini esse. Ergo oportet, ut quod in divina sapientia est exemplariter, sit etiam in divina natura; alioquin divina essentia non posset apprehendi ut propria ratio uniuscuiusque.

Secundo: Quia S. Thomas *1, 2, q. 61, a. 5*, tenet temperantiam et fortitudinem, esse virtutes exemplares in Deo; quas tamen constat Deo non convenire proprie, sed tantum metaphorice.

Ad primum horum respondetur, (*primo*) quod exemplar alicuius esse in alio, *dupliciter* potest intelligi. Uno *modo*, secundum convenientiam in natura, quia videlicet in ipso est similitudo sui secundum esse naturale: sicut unum album est simile alteri albo. *Alio modo*, secundum repraesentationem tantum, quomodo conceptio lapidis in intellectu, est lapidis exemplar. Aliqua ergo in Deo habent exemplar primo modo, ut sapientia: aliqua vero secundo modo tantum, ut materia prima.

Considerandum *secundo*, quod illa proprie dicuntur habere inter se similitudinem, secundum convenientiam in natura, quae in aliquo *formaliter* conveniunt, quod scilicet secundum suam formalem rationem in utroque invenitur: si autem quod in uno formaliter est, in altero formaliter non sit, sed tantum *virtualiter*, et *eminenter*, illa non dicuntur similia secundum convenientiam in natura. Sed quamvis quod sic alterum virtualiter, et eminenter continet non habeat convenientiam in natura cum ipso, potest tamen accipi ut alteri proportionatum, et ut ejus propria ratio, sicut virtus solis licet non habeat cum calore similitudinem in natura, potest tamen concipi ut ratio caloris, eo quod calorem virtualiter et eminenter contineat, et sic virtus solis concepta ut proportionata calori, erit exemplar ejus proprium in intellectu; quae tamen secundum se, non est exemplar formaliter secundum esse naturae, nisi improprie velimus accipere nomen exemplaris pro omni similitudine quomodocumque accepta, sive inquam, sit adaequata, sive excedens.

Ad propositum ergo *negatur*, nihil posse esse exemplariter in divina sapientia, quod non sit exemplariter in divina natura; accipiendo esse exemplariter in natura, pro eo quod est habere in

ipsa similitudinem, secundum convenientiam formalem in natura: stant enim simul, quod aliquid in intellectu divino, sive in esse cognito, habeat proprium exemplar, eo quod ejus propria ratio concipitur ab intellectu divino, et tamen in divina natura formaliter esse non habeat, sed tantum virtualiter, et sic in ipsa natura exemplar non habeat.

Cum autem *probatur,* quia ideo aliquid exemplariter est in sapientia divina, quia divina essentia accipitur ut propria ratio ejus; *conceditur* hoc quidem, sed *negatur consequentia*: supponitur enim, quod secundum modum intelligendi, prius divina essentia sit formalis similitudo omnium, tanquam scilicet in se habens formaliter omnium perfectiones, et deinde apprehendatur ut propria ratio alicujus; hoc autem falsum est. Non enim ideo concipitur essentia divina, ut propria ratio alicujus, quia sit ejus formalis similitudo, habens cum ipso convenientiam in natura; sed quia, aut est ejus formalis similitudo, aut eminens et virtualis. Voco autem formalem similitudinem eam quae est ejusdem rationis aut simpliciter aut proportionaliter. Unde cum divina essentia concipitur ut propria ratio alicujus, in ipso non existentis formaliter, sed eminenter tantum, ipsa res est in Deo exemplariter secundum repraesentationem intelligibilem tantum: dum autem concipitur ut ratio ejus quod in ipsa formaliter est, res repraesentata, habet in Deo similitudinem ac exemplar, et secundum repraesentationem intelligibilem, et secundum convenientiam formalem in natura. Sapientia enim humana, et repraesentatur secundum propriam rationem, per formam intellectam, sive conceptam ab intellectu divino, et convenientiam formalem habet cum natura divina, in quantum sapientia est; eo quod sapientia et in Deo et in homine, sit secundum unam rationem analogam, ut superius est ostensum. Et similiter dicitur de virtutibus, quae proprie Deo conveniunt.

Ad secundum, *dicitur primo,* quod S. Thomas in *1-2,* volens salvare sententiam Macrobii (super somnium Scipionis *I, c. 8, versus finem*) et Plotini (*cit. a Macrob.*) ponit fortitudinem et temperantiam in Deo, non secundum eandem rationem analogam, sed fortitudinem vocat ipsam immutabilitatem Dei, temperantiam vero, conversionem divinae intentionis ad seipsum, cum quibus aliquam similitudinem habent fortitudo humana et temperantia; unde metaphorice dicuntur de Deo.

Dicitur secundo, quod improprie accipit ibi exemplar S. Thomas, scilicet, pro omni similitudine perfectiori et eminentiori, a qua alterum dependet; hic autem loquitur de exemplari proprie, pro similitudine scilicet formali, a qua alterum exemplatur secundum eandem rationem analogam, quae ratio est forma concepta.

CAPUT XCIV.

QUOD IN DEO SUNT VIRTUTES CONTEMPLATIVAE.

Ultimo loco de virtutibus contemplativis S. Thomas determinat-quae, inquam, dicuntur contemplativae, quia *ad veritatis contem, plationem ordinantur*, non autem ad opus extrinsecum, ut morales activae; et:

Probatur quod *maxime sint in Deo.*

Primo quidem *de sapientia*: Quia maxime seipsum cognoscit, qui est omnium prima causa. Sapientia autem, ut dicitur in principio Metaphysicae, consistit in cognitione primarum causarum.

Item, auctoritate Iob, IX, 4.: *Sapiens corde est.* Et Eccle., I, 1,: *Omnis sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper.* — Et Philosophi primo Metaphysicae (c. 2,) dicentis, quod est divina non humana possessio.

Secundo vero, *de scientia:* Quia cognoscit omnium causarum et effectuum ordinem, et per hoc singulorum proprias causas. Scientia autem est rei cognitio per propriam causam. Verum est tamen, quod haec non cognoscit per ratiocinationem.

Item, auctoritate I. Regum, II, 3, : *Deus scientiarum Dominus est.*

Tertio autem *de intellectu*: Quia de omnibus immaterialem cognitionem absque discursu habet.

Item, auctoritate Iob. XII, 13, : *Ipse habet consilium et intelligentiam.*

Concludit postremo, quod hae virtutes in Deo sunt exemplares nostrarum, sicut perfectum imperfecti : ejusdem intellige formalis rationis analogicae.

Circa virtutem, quae dicitur *intellectus*, *attendendum*, quod quantum ad modum cognitionis, omnis divina cognitio qua cognoscit aliquid esse, potest dici intellectus, quia omnia simplici intellectu apprehendit, sicut nos prima principia, non autem cum discursu. Sed si ex parte objectorum divinam cognitionem distinguere velimus, dicemus cognitionem divinam vocari intellectum, secundum quod per eam cognoscit prima principia, ex quibus omnes nostrae demonstrationes efficaciam habent.

CAPUT XCV.

QUOD DEUS NON POTEST VELLE MALUM.

Ex praedictis, *duo* S. Thomas *corollaria* deducit, quorum:

Primum est: **Deus non potest velle malum:** et intelligitur de malo formaliter, inquantum malum est, et sub ratione mali, ut patet ex *1, p, q. 19, a. 9.*

Probatur primo. Omnis operatio divina est operatio virtutis, cum virtus Dei sit ejus essentia. Ergo non potest Deus malum velle.

Adverte, quod licet essentia divina, et virtus ejus, puta charitas, ratione distinguantur, sunt tamen unum realiter, et ideo non potest operatio ab essentia procedere, quin a virtute procedat. Et sic in actu divinae operationis non potest malum esse propter aliquem defectum activi principii.

Secundo. In divina cognitione error esse non potest. Ergo nec voluntas ejus potest ad malum tendere. — Probatur *consequentia*: quia nunquam fertur voluntas ad malum, nisi errore existente in ratione, saltem in particulari eligibili, dum judicat malum aliquod pro tunc esse bonum, et illud voluntati proponit.

Tertio. Deus est summum bonum. Ergo etc. — Patet *consequentia*; quia summum bonum non patitur aliquod consortium mali, sicut nec summe calidum permixtionem frigidi.

Quarto. Voluntas divina a fine averti non potest, cum nihil possit velle nisi volendo seipsum. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia cum bonum habeat rationem finis, malum non potest incidere in voluntate, nisi per aversionem a fine.

Confirmatur Deuter. xxxii, 4: *Deus fidelis et absque ulla iniquitate,* Et Abacuch I, 13: *Mundi sunt oculi tui, ne videas malum; et respicere ad iniquitatem non poteris.*

Ex hoc Iudaeorum et Luciferaniorum error eliditur.

Circa illam propositionem: *bonum habet rationem finis*; advertendum est, quod veritatem habet de eo quod est primo et per se, bonum, ut dicitur *de verit., q. 21, a. 1.* Potest etiam intelligi de bono, a quo primo habet operatio voluntatis, ut sit bona etc.

CAPUT XCVI.

QUOD DEUS NIHIL ODIT.

Secundum *corollarium* est. **Odium alicujus rei Deo convenire non potest.**

Circa hoc autem corollarium, *duo* facit. *Primo*, probat propositum. *Secundo*, removet dubium.

Quantum ad primum, **arguit primo** sic : Voluntas Dei inclinari non potest ad malum, ut est ostensum supra. Ergo etc. — Patet *consequentia*: quia iis quos odimus, malum volumus, scilicet sub ratione mali.

Secundo arguit. Deus unicuique vult bonum. Ergo etc. — Probatur *antecedens* : quia vult in aliis rebus a se, ut sit suae bonitatis similitudo.

« *An Deus volendo privationem essendi, et damnationem alicujus, malum per se velit, ut est de ratione odii* ».

(**Dubium**). Sed videtur ista ratio non concludere propter *duo.*

Primo, quia dici posset, quod dum Deus vult aliquid esse in creatura, vult utique bonum creaturae, sed cum vult privationem ipsius esse, vult malum. Ideo falsum est, quod semper velit alia a se, inquantum volendo bonitatem suam, vult eam in aliis diffundi.

Secundo, quia licet Deus omni enti velit aliquod bonum, inquantum illi vult esse, potest tamen alia ratione ipsi velle malum, et privationem ; sicut damnatis vult esse, et sic eos amat, vult etiam damnationem, et sic eos odit. Unde videtur illa consequentia falsa : Deus unicuique vult bonum, ergo nihil odit : nisi antecedens intelligatur exclusive, scilicet ; vult tantum bonum ; sed tunc falsum erit, ut est ostensum.

Ad hujus evidentiam *considerandum* ex doctrina S. Thomae, capite immediate sequenti, et in *1, p. q. 19, a. 9.* quod malum nunquam appetitur a Deo, nisi ratione alicujus boni conjuncti, quod magis appetitur quam bonum, quod per tale malum removetur. Unde Deus nunquam vult malum per se, sed aliquando vult ipsum secundario, inquantum vult suam bonitatem per aliquam perfectionem manifestari, cui malum aliquod conjungitur : sicut, quia vult justitiam, vult poenam, et quia vult ordinationem naturae servari, vult quaedam corrumpi.

Ideo **ad primum**, *dicitur primo* : quod utique Deus vult malum alicujus, dum vult illi mortem, aut privationem alicujus boni.

Dicitur secundo, quod illud malum non vult ut malum alicujus,

quod constituit odii rationem, sed ut conjunctum alicui bono, puta ordinationi universi. Ideo illa propositio: Deus vult alia a se, inquantum volendo se et bonitatem suam, vult eam in alia diffundi; est universaliter vera, nunquam enim fertur voluntas divina in alia a se, sive bonum sit, sive malum, quin velit aliquam participationem suae bonitatis.

Ad secundum similiter dicitur, quod et si Deus velit alicui damnationem, non vult tamen illam ut ejus malum per se, sed inquantum vult bonum justitiae.

Tertio arguit. Sequeretur quod Deus vellet actionem suam non esse, qua producitur mediate vel immediate id quod odit. Hoc autem est impossibile. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia si aliquid odit, vult illud non esse, volendo autem hoc, vult illud quod ad ipsum requiritur, requiritur autem ut non sit actio Dei qua producitur, cum non possit aliquid desinere esse, manente actione Dei formaliter qua producitur in esse.

(**Dubium**). Sed ista ratio non videtur concludere: non enim est impossibile quod Deus velit actionem suam non esse, ut terminatur ad esse alicujus, cum de facto aliquando ita sit, cum scilicet res desinit esse.

Respondetur, quod loquitur S. Thomas de re quandiu est in natura, quia non potest Deus velle creaturam non esse pro tempore pro quo est, et sic quandiu est creatura, Deus non potest eam habere odio.

Quarto arguit. Deus est rerum omnium causa. Ergo omnia amat. Ergo nihil odit. — Patet *prima consequentia*: quia omnia agentia suo modo suos effectus amant.

Confirmatur auctoritate Sapientiae XI, 25,: *Diligis enim omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.*

Quantum ad secundum, quia posset aliquis obiicere: Dicitur Deus, in Scriptura, aliqua habere odio, ut Malach. I, 3,: *Esau odio habui.* Et in Psal. V, 7,: *Odisti omnes qui operantur iniquitatem; perdes omnes qui loquuntur mendacium, virum sanguinum et dolosum abominabitur Dominus.* Ergo Deus aliqua odit.

Respondetur, quod hoc *similitudinarie* dicitur, non autem proprie: et hoc *dupliciter* dicitur: *Uno modo*, inquantum malum contrarium bono, quod vult creaturae, vult non esse, quia quae non esse volumus, dicimur habere odio, secundum illud Zachar. VIII, 17. *Unusquisque malum contra amicum suum, ne cogitetis in cordibus vestris, et juramentum mendax ne diligatis: omnia enim haec sunt quae odi, dicit Dominus*: — *Alio modo*, secundum quod vult majus bonum, quod non potest esse sine privatione minoris boni.

Circa *primum modum*, advertendum, quod ut hic dicitur, amor et odium proprie est subsistentium; ut enim dictum est supra, amare proprie est velle bonum alicui, et sic est ejus cui convenit

habere bonitatem in se, non autem ejus cui convenit esse bonitatem alterius: similiter habere odio, proprie est velle malum alicui, et sic est ejus cui convenit habere privationem bonitatis: utrumque autem est subsistens, quod enim est alterius bonitas, non subsistit: neque quod est alterius malum formaliter, sed bene cui convenit bonitas, et cui convenit privatio bonitatis tanquam subiecto: ideo cum dicitur Deus odisse malum, quod repugnat bono alicujus, sicut cum odit mendacium aut adulterium, hoc non proprie dicitur, cum non sint subsistentia, sed per quandam similitudinem, quia videlicet, sicut habens odio rem subsistentem, vult ipsam non esse, aut simpliciter, aut aliquo modo, ita Deus vult illa mala non esse.

Circa *secundum modum* considerandum, quod odium fertur in malum alicujus, ut dicitur *de malo*, *q. 12*, *a. 14*, sub ratione mali, non autem in malum ut habet rationem boni ex aliquo adjuncto; ideo cum Deus vult privationem alicujus propter bonum justitiae, aut corruptionem alicujus propter bonum universi, non dicitur proprie odisse, quia non vult malum ejus, ut est malum ejus; dicitur tamen *similitudinarie* odisse, quia vult ejus malum, nam et proprie habens odio aliquid, vult ejus malum. Cum ergo dictum est, Deum non posse habere odio aliquid, intelligendum est proprie, secundum quod odium est subsistentis, et de malo ejus, ut ejus est quod habetur odio.

« *Utrum odii propria ratio sit quod feratur in malum, sub ratione mali.* »

Sed **dubitatur** circa hoc, qnia si ideo Deus dicitur nihil habere odio, quia nulli rei subsistenti vult non esse, et aliis non vult malum, nisi ratione boni adjuncti; eadem ratione, nihil homo poterit habere odio, quia voluntas hominis nihil vult, nisi sub ratione boni, ut in plerisque locis dicit S. Thomas *1, p. q. 19, a. 9, et 1. 2, q. 6, a, 4, ad 3,* et est de mente Dionysii, *4 cap. de div. nom.*, et Augustini.

Ad hujus evidentiam *considerandum,* quod in objecto operationis potentiae, *duplex* potest inveniri *ratio formalis. Una* communis *sub qua* omne objectum refertur ad potentiam. *Alia* particularis *secundum quam* una operatio potentiae, ab alia specifice distinguitur. *Prima* potest dici ratio formalis per modum *moventis*, quia nihil potest movere potentiam nisi sub illa ratione. *Alia* vero potest dici ratio formalis per modum *terminantis*, quia ad ipsam primo terminatur operatio, ut specificata, et ut talis operatio: sicut cum videtur album, ratio communis per modum moventis est color, quia album non movet visum nisi inquantum est coloratum, a quo ipsa potentia visiva specificatur, sicut *omnis potentia passiva specificatur per suum activum formale et adaequatum*; ratio autem particularis a qua specificatur visio albi, ut est visio albi distincta a visione nigri, est ratio albi: *specificatur* enim *operatio a formali*

ratione objecti, ad quam primo terminatur ut est talis operatio; visio autem albi ut talis, primo et per se terminatur ad rationem albi, licet inquantum visio, absolute terminetur ad rationem colorati.

Similiter, in omni objecto voluntatis, quantum ad actum prosecutionis, est quaedam communis *ratio formalis*, per modum *moventis*, et ista est ratio boni, nihil enim potest movere voluntatem, et universaliter appetitum, nisi sub ratione boni; quaedam vero est *ratio* particularis per modum *terminantis*, a qua ista operatio voluntatis, ut talis est, ab alià operatione distincta specificatur, et ista est ratio formalis obiecti, ad quam talis operatio terminatur ut talis est: sicut volitio sanitatis, primo et per se terminatur ad rationem sanitatis, ut est volitio sanitatis, licet sanitas non moveat voluntatem nisi sub ratione boni,

Dicitur ergo *primo*, quod si loquamur *de formali ratione* per modum *moventis*, voluntas nihil vult actu per modum prosecutionis, nisi sub ratione boni, inquantum scilicet, sub ratione boni apprehenditur; si autem loquamur *de particulari ratione* per modum *terminantis*, a qua operatio specificatur, sic potest velle malum absolute, sub ratione mali, et sic dicimus quod odium fertur in malum alicujus absolute, sub ratione mali, quia actus odii primo et per se, ut talis actus, terminatur ad rationem mali ejus quod quis odit, licet illud malum non moveat voluntatem, nisi ut apprehenditur sub ratione boni; in quo differt ab ira, quae licet feratur in nocumentum proximi, non tamen ratio nocumenti est illa ad quam primo terminatur, sed ratio justi vindicativi; appetit enim iratus vindictam, tanquam justam existimatam, propter illatam injuriam.

Dicitur secundo, quod Deus aliquid odisse proprie non potest, sed bene homo; quia cum bonitas divina sit Deo ratio volendi omnia alia a se, nihil potest velle, nisi inquantum in ipso manifestatur bonitas sua: et sic malum, et non esse quod vult alicui, vult sub ratione alicujus boni; sicut volens aliquid, ut medium ad sanitatem, vult illud ratione sanitatis, et volitio illa ex sanitate, tanquam ex fine, specificatur; homo autem, potest velle malum alterius sub ratione mali, et nocumenti ejus absolute *in ratione terminantis*, ut dictum est: et ideo potest aliquem habere odio.

CAPUT XCVII.

QUOD DEUS EST VIVENS.

Postquam determinavit S. Thomas de perfectione intellectus et voluntatis, ex quibus vita cognosci potest, consequenter determinat *de Vita divina.*

Circa hoc autem, *duo* facit. *Primo* determinat de vita ipsa. *Secundo*, de ejus vitae specie (*cap. 100*).

Circa *primum*, *tria* facit. *Primo* determinat de ipsa quantum ad *an est. Secundo,* quantum ad *quid est*, (*cap. seq.*). *Tertio,* quantum ad ejus durationem (*cap. 99*).

Primo ergo ponitur

Conclusio haec : — **Deus est vivens.**

Probatur primo : Deus est intelligens et volens. Ergo est vivens: quia intelligere et velle non est nisi viventis.

Secundo prob. Deus maxime non ab alio, sed a seipso operatur. Ergo maxime ei competit vivere. — Probatur *antecedens*: quia Deus est prima causa agens. — *Consequentia* vero probatur: quia vivere secundum hoc aliquibus tributum est, quia visa sunt per se, non ab alio moveri, et quia operationes sensibiles cum motu sunt; ulterius, quod agit se ad proprias operationes, quamvis non sint cum motu, dicitur vivere. — Assumptum hoc declaratur: ex iis quae per similitudinem dicimus vivere, ut aquam vivam dicimus, et argentum vivum, quia per se moveri videntur, eo quod eorum motores vulgus non percipiat: et ex iis quae sola proprie dicimus vivere, quae scilicet sola per se moventur proprie, utpote composita ex motore et moto, ut sunt animata.

« *An et quomodo gravia et levia moveantur; et in quo motus naturalis cordis, conveniant cum motu nutritionis et augmenti, et in quo distinguantur.* »

Circa istam rationem **duplex** occurrit **dubium.**

Videtur enim velle S. Thomas, 1) quod omnia quae se proprie movent sint animata; 2) et quod omnia viventia et animata moveant se.

Contra primum enim arguitur: Nam gravia et levia movent seipsa et tamen non sunt animata. Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia si ponantur ab alio moveri per se, hoc non erit nisi quia moventur a generante : sed hoc non potest esse, contingit enim aliquando generans non esse, et tamen ipsa moventur: effectus autem in actu, requirit causam in actu.

Si dicatur, quod hoc generans est coelum, et hoc semper est

actu. — *Contra*: Effectui particulari, oportet assignare causam particularem, ut dicitur *2. physic, text. comm. 38*; coelum autem non est causa particularis. — *Secundo*: Quia Commentator, *4. coel. comm. 25,* ait; quod motus ad superius, est causatus a levitate; constat autem levitatem esse intrinsecam corpori levi.

Contra secundum arguitur: quia S. Thomas in quaestionibus *de anima a. 9. ad 6.* in eodem ordine ponit motum cordis, motum ignis, motum augmenti et decrementi, et motum alimenti diffusi per totum corpus: subjungit autem quod cor non movet se, sed naturaliter movetur sicut ignis: ergo et quae augentur et decrescunt, ut plantae, non movent se; et sic falsum est quod omnia viventia moveant se.

Ad evidentiam *primi dubii, considerandum* est, (*primo*) quod motus naturales corporum simplicium, ut habetur II. hujus, c. 23, consequuntur ad formas naturales, sicut et omnes aliae naturales proprietates: ideo de motu gravium et levium loquendum est, sicut de aliis proprietatibus rerum: habet autem hoc rei proprietas, quod *primo* quidem et principaliter causatur a dante formam; *secundario* autem et proxime ab ipsa forma rei, sed differenter: nam, a dante formam, producitur per actionem mediam, quia primo quidem terminatur ad formam, secundario vero, ad proprietatem: a forma autem producitur per naturalem quandam resultantiam, absque media actione, ut videtur velle S. Thomas *1, p, q. 77, a. 6, ad 3, et a. 7. ad 1,* Ideo, ipsum dans formam, est simpliciter causa proprietatum, tanquam propria actione illas producens; forma autem est quodammodo, et secundum quid causa; inquantum videlicet, non producit propria actione media, sed ab ipsa ut a principali agente, primo producta, naturaliter resultant: sicut risibilitas Sortis, primo quidem et principaliter producitur a generante Sortem; secundario autem, et per naturalem resultantiam, a natura Sortis producitur.

Considerandum secundo, quod illae proprietates quae impediri non possunt, quin, re posita, eveniant, quia sunt perfectiones primae, statim habentes rationem formae completae, ut risibilitas, ponuntur in actu completo per actionem qua res ipsa producitur; cum una actio agentis ad utrumque terminetur, ad unum videlicet primo, ad aliud vero secundario: proprietates autem quae impediri possunt ne, posita re, sint in actu formali et completo, eo quod sunt actus secundi, et via ad aliquid extrinsecum acquirendum, ut motus ad locum, possunt in actu formali completo poni, etiam postquam cessavit actio producentis naturam; remoto enim impedimento, naturaliter resultant: dicuntur tamen, etiam quantum ad eorum complementum, esse a generante et producente naturam; quia ab ipso est fundamentum et causa a qua naturaliter, et secundum suum complementum resultant, scilicet forma substantialis, non autem quia per novam actionem, illam producat.

Ignorantia autem hujus, multos errare facit, arbitrantur enim,

S. Thomas velle gravia et levia sic moveri a generante, etiam ipso corrupto, quasi per novam quandam actionem novumque impulsum, ipsa moveat, quod nunquam somniavit. Sed mens ejus est, quod moventur a generante, sicut ab eo qui dedit formam, a qua naturaliter resultat motus; et per consequens tanquam ab eo qui motum fundamentaliter produxit: nec oportet ponere aliud a quo per impulsum aut actionem moveantur, sed sufficit removens prohibens, et forma rei in qua salvatur virtus agentis, ad quam motus, deducto impedimento, naturaliter resultat; sicut si impediri posset ne risibilitas ad hominis generationem sequeretur, deducto autem impedimento naturaliter resultaret, diceretur quod homo generans, esset causa illius risibilitatis primo, et per se, non autem homo genitus.

Ad argumentum ergo, *negatur antecedens*, loquendo *de movente se* proprie, et *simpliciter*. — *Ad probationem* dicitur, quod per se moventur a generante, tanquam a dante formam, ad quam naturaliter motus resultat, sicut et aliae perfectiones, quae naturaliter formam consequuntur, sunt a generante: a removente vero impedimentum, moventur per accidens.

Cum hoc improbatur, — dicitur *ad primam improbationem*: — quod effectus in actu requirit causam in actu, aut in seipso, aut in aliquo in quo sua virtus salvatur; effectus enim qui non erat prius modo aliquo in actu, requirit causam in actu secundum se; sed ad effectum qui praeerat in radice et fundamento naturali (sicut motus, qui quamvis impeditus, praeexistit in forma gravis) sufficit ut causa principalis sit in virtute in forma ad quam naturaliter effectus talis resultat. Et sic *conceditur*, quod non est in seipso posse movere per virtutem remanentem in forma ab ipso producta, et causare motum qui radicaliter et fundamentaliter in forma praeexistebat, et ad ipsam, deducto impedimento, naturaliter, et absque media actione resultat.

Si dicatur, ergo possumus dicere quod ipsa forma gravis, est id quod movet grave, quia nullum apparet movens in actu, praeter ipsam formam in qua est virtus agentis, et sic grave movebit se: — *Dicitur*, quod si loquamur *de movente simpliciter* et primo, *negatur consequentia*: sed bene sequitur, quod sit id quo movens movet. — Et cum *dicitur* quod nullum apparet movens in actu existens; *respondetur*, quod non oportet illi motui assignare aliquod movens *simpliciter*, quod sit in actu in seipso; quia talis motus non producitur totaliter de novo, cum praeexistat in radice et fundamento, ad quod, deducto impedimento, de necessitate consequitur per naturalem resultantiam, non autem per actionem mediam. — Si autem loquamur *de movente secundum quid*, et secundario, quia ipso mediante, ab agente aliquid provenit, sic *conceditur* ipsam formam gravis movere grave; et consequenter, quod grave

movet se *secundum quid* in quantum est in ipso principium activum aliquo modo sui motus, non tamen sequitur quod moveat se *simpliciter*: quia illud dicitur se simpliciter movere, quod dividitur in duas partes, quarum una est movens per actionem mediam, alia vero mota, quod in corporibus simplicibus esse non potest.

Ad secundam improbationem dicitur, quod mens Commentatoris est, motum levis causari a levitate *secundum quid*, tanquam videlicet a principio formali a quo per naturalem resultantiam provenit, non autem tanquam a principali agente, et per actionem mediam producentem motum.

Ad secundum dicendum, quod omnes illos motus posuit S. Thomas in eodem ordine, quia omnes in hac communi ratione conveniunt, quod sunt motus naturales.

Nam cum *motus animalis* distinguatur in animalem et naturalem: in eum scilicet qui est *per apprehensionem* et appetitum, utpote qui est ab anima sensitiva, inquantum est anima sensitiva; et in eum qui est *per formam naturalem*, qui scilicet est ab anima animalis, inquantum perfectiones aliarum inferiorum formarum continet, motus enumerati non sunt de numero motuum qui animales dicuntur, sed de numero eorum qui dicuntur naturales. Sed sub hac ratione communi distinguuntur, quia motus cordis est a principio extrinseco, scilicet a generante dante sibi formam, sicut et motus ignis; ideo non dicitur cor movere seipsum, sicut nec ignis; motus autem nutritionis, et augmentationis, est a motore intrinseco, in illa scilicet parte in qua est subiective potentia nutritiva et augmentativa : et ideo id quod nutritur et augetur, dicitur movere seipsum. Propterea dicitur *1, p. q, 18, a. 3,* quod plantae secundum formam eis inditam a natura, movent seipsas. Et sic constat quod plantae et naturaliter moventur sicut cor, quia a forma naturali, et moventur a seipsis, inquantum distinguuntur in partem moventem et partem motam, in quo distinctionem habent a corde.

Tertio prob. Divinum esse est vivere. Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia esse divinum, omnem perfectionem essendi comprehendit : vivere autem, est quoddam esse perfectum. — Intellige, nihil imperfectionis secundum suam formalem rationem importans.

Confirmatur. Deuter XXXII, 40: *Vivo ego in aeternum.* Et, Psalm. LXXXIII, 3: *Cor meum et caro mea exsultaverunt in Deum vivum.*

CAPUT XCVIII.

QUOD DEUS SIT SUA VITA

Secundo determinat de vita divina, quantum ad quid est, et ponitur haec

Conclusio: **Deus est sua vita, et sic vita divina idem est quod ejus essentia.**

Probatur primo. Deus est suum esse. Ergo sua vita. — Probatur *consequentia*: quia vita est ipsum vivere in abstractione significatum; sicut cursus, ipsum currere: vivere autem viventium est eorum esse, ut dicitur *2, de anim. text. comm., 16. (al 73)*.

Adverte, quod vita et vivere, ut habetur *1, p. q. 54, a, 1, ad 2*, non se habent sicut essentia et esse, sed *vita, aliquando* significat essentiam moventium seipsa; *aliquando* vero significat ipsum esse rei habentis talem essentiam; et utroque modo vita et vivere, se habent sicut cursus et currere; cursus enim et currere, idem significant, scilicet actum currendi, sed cursus significat actum per modum abstracti, currere vero per modum concreti. Similiter vita, ut significat essentiam et vivere, idem significant; sed vita in abstracto, vivere vero in concreto. *Vita* enim *significat absolute essentiam moventis seipsum*; vivere autem significat habere talem essentiam, ut videtur velle S. Thomas *1, p. q. 18, a. 2.* Vita etiam in secundo significato, significat idem cum ipso vivere: significat enim *actum essendi ejus, cui convenit movere seipsum*, in ordine scilicet ad principium vitale. Sed vita illum significat per modum abstracti, significat enim ipsum esse viventis absolute, vivere autem per modum concreti: nam significat habere esse moventis seipsum. Accipit ergo S. Thomas nomen vitae in *secunda significatione*, non in prima.

Sed tamen advertendum ex doctrina S. Thomae *quodl., 9, a. 3, ad 1,* quod vivere ut accipitur pro *esse*, non dicit absolute et praecise esse, sed connotat essendi principium, dicit enim esse aliquo modo, per aliquod principium essendi specificatum. Ideo, licet in Christo ponatur unum tantum esse suppositi, ponitur tamen duplex vivere; nam ipsum esse divini suppositi, ut in divina natura subsistit, est vivere Divinum, ut autem est esse suppositi in humana natura subsistentis, est vivere humanum.

Secundo prob. Deus est suum intelligere. Ergo et suum vivere. — Patet *consequentia.* Quia intelligere est quoddam vivere ut dicitur in *2, de anim. text. comm. 13.*

Advertendum, quod intelligere, *dupliciter* potest dici esse vivere: *Uno modo*, ut vivere nominat operationem rei viventis, quae minus

proprie dicitur vita. *Alio modo*, ut nominat essentiam vel esse rei viventis. Si *primo* modo accipiatur, ista ratio probat, quod vita quae est operatio viventis, est in Deo idem quod Deus. Si *secundo* modo accipiatur, probatur quod vita proprie accepta, quae est ipsum esse, vel ipsa essentia, est idem quod Deus: nam si Deus est suum intelligere, et suum intelligere est suum esse, sive sua essentia, quae est vita et vivere suum, sequitur quod sit sua vita. Utroque modo, conclusio est vera, et potest utroque modo intelligi: ex *primo* sensu habetur, quod non solum Deus est sua vita, quae est sua essentia et suum esse, ut prima ratio concludebat, sed etiam est sua operatio vitalis. Videtur tamen *secundus* modus esse magis intentus; quia vita minus proprie sumitur pro operationibus vitae, ut dicitur Prima parte.

Tertio prob. Sequeretur quod Deus esset vivens per participationem vitae, et sic reduceretur ad aliquid prius ipso, quod esset vivens per seipsum.

Quarto prob. Sequeretur quod esset aliquid in ipso quod non est ipse, et sic esset compositus.

Confirmatur, Ioann. XIV. 6,: *Ego sum vita.*

CAPUT XCIX.

QUOD VITA DEI EST SEMPITERNA.

Tertio agit S. Thomas de duratione ipsius vitae divinae, et ponit hanc

Conclusionem: **Vita Dei est sempiterna.**

Probatur primo. Deus est sua vita. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia nihil desinit vivere, nisi per separationem vitae, nihil autem a seipso separari potest.

Secundo prob. Deus non quandoque est vivens, quandoque non vivens, sed semper vivit. Ergo etc. — Probatur *antecedens*: quia divina vita non habet causam, sicut nec divinum esse; quod autem quandoque est, quandoque non est, habet causam, cum nihil seipsum de non esse ad esse producat.

Tertio prob. Intelligere Dei et vivere Dei est ipse Deus. Ergo ejus vita non habet successionem. Ergo est sempiterna, — *Prima consequentia* probatur: quia ubi operatio est ipsum agens, nihil ibi per successionem transit, sed totum simul manet. — *Secunda* quoque probatur: quia in qualibet operatione, operans manet, licet operatio transeat aliquando secundum successionem.

Advertendum, quod *in omni operatione, operans manet quandiu operatur*, quia operatio non est nisi existentis in actu: ubi ergo

operans manens est idem quod sua operatio, ipsa operatio non potest transire per successionem, sicut et ipsum operans successionem non habet, loquendo de principali operante; et sic de necessitate operatio est sempiterna, si ipsum operans est sempiternum, ut est Deus : ex quo sequitur, quod etiam ipsum vivere est sempiternum, cum operatio vitalis non possit esse nisi habentis vitam.

Quarto prob. Deus est omnino immobilis. Ergo neque incepit vivere, neque desinet vivere, neque in vivendo successionem patitur. Ergo ejus vita est sempiterna.

Adverte, quod aliqua in vivendo successionem patiuntur, ut corruptibilia, sed non est hoc ratione ipsius esse substantialis secundum se, sed ratione motus adjuncti, per quem aut ipsum vivere et esse conservatur, aut tendit ad desitionem. Propter hoc inquit S. Thomas, quod successio, scilicet in esse, est propter aliquem motum, est enim *motus quantitas successiva,* et ejus successio fundamentum omnis successionis; accipiendo motum communiter, ut etiam se ad operationem extendit.

Confirmatur, Auctoritate Deuter. XXXII. 40 : *Vivo ego in aeternum.* Et I, Joann. ultimo. (V. 20) : *Hic est verus Deus et vita aeterna.*

CAPUT C.

QUOD DEUS EST BEATUS.

Postquam determinavit S, Thomas de vita divina absolute, nunc de specie illius vitae determinat, ostendens illam esse vitam beatam.

Circa hoc autem, *tria* facit. *Primo* ostendit, quod vita beata Deo convenit. *Secundo*, quod Deus sua sit beatitudo, *cap. sequenti. Tertio*, quod ejus beatitudo, omnem beatitudinem excedat. (*cap. 102*)

Quantum ad primum, ponitur haec

Conclusio **Deus est beatus.**

Probatur primo. Deus est intelligens. Ergo proprium ejus bonum est beatitudo. Ergo est beatus. — Probatur *prima consequentia:* quia cujuslibet naturae inellectualis, proprium bonum est beatitudo. — *Secunda* etiam probatur : quia non comparatur Deus ad proprium bonum, sicut quod in bonum nondum habitum tendit, cum illud sit existentis in potentia, sed sicut quod jam obtinet proprium bonum.

Adverte, quod proprium bonum, hoc loco intelligit S. Thomas, bonum ad quod ordinatur natura ut talis est, sic enim beatitudo est proprium bonum intellectualis naturae, quia ad ipsam, natura

intellectualis, ut intellectualis est, ordinatur tanquam in suam perfectionem.

Secundo prob. Beatitudo intellectualis naturae est perfectissima operatio. Sed operatio Dei intelligentis, est perfectissima. Ergo est beatus. — *Major* probatur: quia beatitudo ejus est quod in ipsa est perfectissimum; hoc enim est maxime volitum ab ipsa, perfectissimum autem in unoquoque est ejus perfectissima operatio: tum quia potentia et habitus, per operationes perficiuntur; tum quia Philosophus *10, ethic. cap, 8, in princ.* ponit felicitatem esse perfectam operationem. — *Minor* etiam probatur: quia operationis perfectio ex *quatuor* dependet, scilicet: 1) *ex genere*, quod inquam, sit immanens; 2) *ex principio* operationis, ut videlicet sit altissimae potentiae, scilicet intellectus per habitum perfecti; 3) *ex* operationis *obiecto*, et 4) *ex forma* operationis; ut scilicet, perfecte, faciliter, firmiter et delectabiliter operetur. Talis autem est Dei operatio, cum Deus sit intelligens, et consequenter ejus operatio sit immanens, suus intellectus sit altissima virtutum, non indigeatque habitu perficiente, seipsum quoque, qui est summum intelligibilium, perfecte et delectabiliter absque omni difficultate intelligat.

Circa illam propositionem: *perfectissimum in unoquoque est ejus perfectissima operatio;* considerandum est, quod illa comparatio fit respectu eorum quae naturae jam completae in sua substantia superveniunt, non autem de iis quae simpliciter sunt in re; quia perfectissimum simpliciter in re, est substantia rei, non autem operatio; sed bene verum est, quod inter perfectiones substantiae supervenientes, perfectissimum est operatio perfectissima. Potest etiam dici perfectissimum non quidem essentialiter et in se, sed completive, quia est ultimum, quod intrinsece naturae intellectualis perfectionem complet.

Circa *differentiam inter actionem immanentem et transeuntem*, adverte *primo:* quod cum dicitur per immanentem non fieri aliud praeter ipsam operationem, intelligitur quod in ipso recipiatur materia *circa quam* operationis; non autem quod nullo modo aliquid per ipsam producatur, cum superius dixerit per intentionem produci verbum et conceptum in intellectu ut ibi declaravimus. (*cap. 53*). Differt enim actio immanens a transeunte, quia per *transeuntem*, agitur aliquid in passo circa quod est operatio; per *immanentem* autem, non fit aliquid in eo quod intelligitur, licet fiat aliquid in ipso intellectu.

Adverte *secundo*, cum inquit S. Thomas tales operationes posse esse ultimum quia non ordinantur ad aliquod factum quod sit finis, quod per hoc datur intelligi posse quidem produci aliquid per actum immanentem, non tamen quod habeat rationem finis ad quem operatio sit ordinata, sicut actio transiens habet pro fine productum per ipsam operationem; verbum enim productum per intentionem, non est finis intentionis, sed intellectio magis est ejus

finis, quia ad hoc producitur ut intellectio perficiatur; cum enim intellectio compleatur secundum quod ad ipsam rem intellectam pertingit, et verbum ad hoc producatur, ut per ipsum intellectus rem intueatur, sequitur quod verbum ad intentionem ut ad finem ordinetur: Sic ergo *immanens actio a transeunte differt*, quia per *transeuntem* producitur aliquid in passo, et illud est finis operationis, per *immanentem* autem, nihil producitur in re intellecta, et si aliquid per ipsam producitur, illud non est finis operationis, sed magis e contrario, operatio est ejus finis: ex quibus sequitur quod actiones immanentes sunt perfectiones operationis, transeuntes autem sunt perfectiones operati: sequitur etiam, quod immanens ex suo genere est perfectior, quia ipsa est finis, non autem transiens.

Circa illam propositionem: *felicitas est secundum operationem intellectus per habitum perfecti*; notandum, quod habet veritatem de felicitate humana, de hac enim loquebatur Philosophus, a quo illa propositio sumpta est: non potest enim operatio intellectus humani perfecta esse, nisi habitu perficiatur, cum noster intellectus sit imperfectus; non autem vera est de felicitate divina, cum dictum sit, intellectum divinum non-indigere habitu perficiente, cum in seipso perfectus sit.

Tertio prob. Divina perfectio omnem perfectionem in quadam simplicitate comprehendit. Ergo etc. — Probatur *consequentia*: quia eum oportet esse beatum, qui perfectus est quantum ad omnia quae desiderare potest: per beatitudinem enim desiderium omne quietatur, cum sit ultimus finis. — Confirmatur et Boëtii auctoritate (De Consol., l. III, 2): *Beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus.*

Quarto prob. Deus non indiget aliis, nec alia vult propter se, quia eis indigeat, sed quia conveniens est suae bonitati. Ergo etc. — Probatur *consequentia*; quia ille qui sibi sufficiens est, nullo indigens, vere beatus est, cum ejus desiderium sit quietatum.

Quinto prob. Deus habet quidquid vult, et nihil mali vult. Ergo etc. — Patet *consequentia* ex diffinitione beati a quibusdam data. – *Antecedens* etiam quoad *secundam partem* superius est probatum. — Quoad vero ad *primam partem*, probatur: Impossibile est Deo advenire quod nondum habeat, cum nullo modo sit in potentia: sed Deus non potest velle aliquid impossibile: ergo non potest velle se habere quod non habet. Ergo quidquid vult habet.

Confirmatur auctoritate I. Tim. VI, 15: *Quem ostendet Deus suis temporibus, beatus et solus potens.*

CAPUT CI.

QUOD DEUS SIT SUA BEATITUDO.

Quantum ad secundum, ponitur haec

Conclusio: **Deus est sua beatitudo.**

Probatur primo. Deus est suum intelligere. Sed beatitudo ejus est ipsius intelligibilis operatio. Ergo etc.

Secundo prob. Deus principaliter vult suam essentiam, ut ostensum est supra (*c. 74*). Ergo ejus essentia est ejus beatitudo. — Probatur *consequentia*: quia beatitudo cum sit ultimus finis, est id quod quilibet natus est habere, vel habens principaliter vult.

Tertio prob. Omnia vult propter suam bonitatem, et essentiam. Ergo etc. — Probatur *consequentia:* quia beatitudo est ad quam omnes motus desiderii unum desiderantis propter alium terminantur, ne sint in infinitum.

Advertendum, quod sicut *motus naturalis in infinitum non procedit,* sed cuilibet est determinatus terminus; sicut gravibus centrum mundi, levibus autem concavum orbis lunae, ita appetitus sensitivus et intellectivus ad infinitum non tendit *privative,* licet ad infinitum *perfectionaliter*, ut est Deus, possit tendere. Et ideo, licet ex uno desiderato, in aliud possit ferri, est tamen aliquis sibi statutus finis, ultra quem non amplius aliquid desiderare potest, et hic est ultimus finis, qui est beatitudo et summum bonum, ad quem omnes motus desiderii ultimo terminantur; sicut si aliquis colligat herbas pro conficienda medicina, medicina autem sumat propter sanitatem, hanc ut possit vacare litteris appetat, studium quoque propter beatitudinem quaerat; omnia quidem praecedentia propter aliud appetit, sed ipsam beatitudinem non propter aliud sed propter se, tanquam ultimum ad quod naturaliter inclinatur, quaerit. Propter hoc inquit S. Thomas, quod omnes motus desiderii terminantur ad beatitudinem, ne talis motus desiderii sit infinitus, dum unum propter aliud desideratur, nisi enim poneretur aliquid quod propter aliud non desideratur, sed omnia alia propter ipsum, motus desiderii in infinitum tenderet, et sic esset infinitus, quod natura appetitus non admittit.

Quarto prob. Si beatitudo Dei non esset Deus, duo essent summe bona, quia beatitudo est summum bonum, cum sit ultimus finis, et etiam Deus. Hoc autem est impossibile, quia si uni aliquid deest, quod alterum habet, jam non est summum bonum. Ergo Deus est sua beatitudo.

« *An Deus sit beatitudo formalis vel tantum objectiva creaturae* ».

Sed videtur ista ratio non concludere, per hanc enim probaretur, beatitudinem formalem creaturae esse Deum, nam etiam beatitudo creaturae est summum bonum, eo quod sit ultimus finis, et sic vera esset opinio dicentium Deum esse beatitudinem formalem creaturarum, et non tantum objectivalem.

Respondetur ex doctrina S. Thomae *1, p. q. 26, a. 3, ad 1*, quod *beatitudo* intellectus creati quantum *ad objectum*, est summum bonum simpliciter, quantum autem *ad* ipsum *actum*, est summum bonum in genere bonorum participabilium a creatura: non est autem inconveniens esse *duplex* summum bonum, *unum* scilicet *simpliciter*, *aliud* vero *in aliquo ordine*; sed bene inconveniens est esse duplex summum bonum simpliciter, et sic non oportet beatitudinem formalem creaturae esse ipsum Deum. Beatitudo autem Dei est summum bonum simpliciter, quia nihil convenit sibi participative, ideo cum non possit esse duplex summum bonum simpliciter, oportet ut beatitudo Dei sit ipse Deus. Et sic ratio S. Thomae concludit de beatitudine Dei, non autem de beatitudine creaturae, immo secundum quod posset concludere de beatitudine creaturae, eam solvit S. Thomas, loco praeallegato (*1, p., q. 26*).

CAPUT CII.

QUOD DIVINA BEATITUDO PERFECTISSIMA EST, OMNEMQUE ALIAM BEATITUDINEM EXCEDIT.

Quantum ad tertium, ponitur haec

Conclusio : **Deus est perfectissime beatus, et ejus beatitudo omnem aliorum beatitudinem excedit.** — Intelligitur autem haec comparatio in ordine ad quamcumque beatitudinem aliorum intelligentium, ut patet ex rationibus; non autem in ordine ad beatitudinem supernaturalem, licet et hanc excedat.

Probatur primo. Deus est sua beatitudo. Ergo est perfecte et singulariter beatus. — Probatur *consequentia:* quia quanto aliquis est propinquior beatitudini, tanto perfectius est beatus, sicut ille qui actu beatus est, eo qui beatitudinem in spe tantum habet.

Secundo prob. Deus magis amat beatitudinem suam, quam alii beati suam. Ergo in ea magis delectatur. Ergo magis quiescit desiderium ejus, et perfectior est beatitudo. — Probatur *antecedens:*

quia unumquodque magis amat seipsum caeteris paribus, quam aliquid aliud, cujus signum est, quia magis amat plus sibi propinquos: beatitudo autem Dei est ipse Deus, aliorum autem beatitudo non est quod ipsi sunt. — *Prima consequentia* probatur: quia ubi major est amor, ibi major est delectatio in consecutione amati. — *Ultima* vero quae non probatur, patet: quia delectatio quedam quies est appetitus.

Circa probationem *antecedentis* attendendum est, quod ideo dixit S. Thomas: *caeteris paribus, unumquodque magis diligere se quam aliud:* quia non inconvenit ut homo aliquid bonum magis velit alteri quam sibi, in quo videtur magis amari proximus, sicut cum quis se morti exponit propter amicum: sed in hoc caetera non sunt paria, quia cum in homine sit natura intellectualis et corporalis, magis secundum rationem diligit naturam spiritualem, quam corporalem, et ideo exponit se morti propter amicum, propter bonum virtutis quod est bonum naturae rationalis, unde quod magis diligat vitam corporalem alterius, quam propriam, est, quia non omnia sunt paria; cum in alio consideretur bonum corporale, in ipso autem, bonum spirituale et virtutis: sed si removeatur bonum virtutis, magis diliget unusquisque propriam vitam quam alienam. Et similiter, si quis sit in aequali indigentia cum alio, magis providebit sibi quam aliis; sed si magis alter indigeat, non est inconveniens quod aliquis aliqua re seipsum privet, ut alteri subveniat. Ubi ergo omnia fuerint paria, unusquisque plus seipsum amat quam alium, sed ubi non omnia fuerint paria, potest e contrario esse.

Advertendum ulterius, quod ex majori delectatione arguit S. Thomas perfectiorem esse beatitudinem, non quia delectatio essentialiter sit beatitudo, sed quia cum beatitudinem sequatur, tanquam ejus complementum, ubi major fuerit beatitudo, necesse est majorem quoque delectationem esse.

Circa *ultimum consequens* adverte, quod per *Desiderium Dei*, non accipitur proprie desiderium, ut est appetitus non habiti, sed communiter pro appetitu rei amatae, etiam quae praesens est.

Tertio prob. Deus est per essentiam suam beatus, alii autem participative. Ergo divina beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit. — *Antecedens* quoad *primam partem*, patet: quo autem ad *secundam*, probatur: quia nihil aliud a Deo potest esse summum bonum. — *Consequentia* quoque probatur: quia quod est per essentiam, potius est eo quod dicitur per participationem.

« *Quid sit finis vel summum bonum simpliciter et secundum quid; et quomodo in ordine ad beatitudinem, intelligendum sit aliquid esse per essentiam tale* ».

Circa probationem *secundae partis antecedentis* **dubitatur:** Nam, *aut* sumitur summum bonum *simpliciter; aut* in genere bonorum participabilium a creatura. Si *primo modo* accipiatur, sic

cum arguitur creaturam esse beatam *participative*, quia non est ipsum summum bonum, ratio supponit falsum, scilicet, quod beatitudo qua formaliter creatura est beata, sit summum bonum *simpliciter*: dictum est enim superius de mente S. Thomae, quod beatitudo formalis creaturae non est summum bonum simpliciter. Si autem *secundo modo* accipiatur, falsum est quod nihil aliud a Deo sit summum bonum, ipsa enim beatitudo formalis est aliud a Deo, cum sit actus intellectus creati, et tamen ipsa est summum bonum, in genere bonorum participabilium a creatura.

Ad hujus evidentiam, *considerandum*, quod beatitudo nominat ultimum finem intellectualis naturae, et summum bonum; et ideo secundum quod aliquid habet rationem ultimi finis, et summi boni, ita habet rationem beatitudinis. Aliquid autem est ultimus finis *simpliciter*, et per consequens summum bonum simpliciter, sicut Deus qui est omnium finis extrinsecus. Aliquid vero est ultimus finis *secundum quid*, scilicet intrinsecus rei, per quem fini extrinseco, perfectissimo modo conjungitur, et tale est summum bonum secundum quid: quia est summa perfectio intrinseca ad quam res potest pervenire. Ita et *duplex* est *beatitudo*. *Una* scilicet *simpliciter* et essentialis. *Altera secundum quid*, inquantum est quaedam participatio et similitudo beatitudinis essentialis. *Prima* est beatitudo *increata*, quae est Deus. *Secunda* est beatitudo *creata*, quae est actus intellectus creati.

Dicitur ergo, quod summum bonum, in hac ratione sumitur pro summo bono *simpliciter*, quod scilicet simpliciter habet rationem ultimi finis. — Cum autem *arguitur* quod tunc ratio supponit beatitudinem creatam esse summum bonum simpliciter, quod est falsum: — *Dicitur*, quod ratio hoc non supponit, sed vult deducere ad hoc tanquam ad inconveniens: si enim aliquid creatum est per essentiam suam beatum, sequitur quod sua beatitudo sit summum bonum simpliciter, quia quod aliquid est per essentiam, est illud simpliciter et ex se, non ex alterius participatione; et ex consequenti, sua beatitudo est ultimus finis simpliciter, et summum bonum. Et sic sequitur, quod aliquid aliud a Deo erit summum bonum simpliciter.

Sed tunc occurrit **dubium**. Nam quod aliquid sit tale per suam essentiam non tollit, quin etiam sit tale per participationem alterius, si illud sit creatum: quia omnis perfectio essentialis, est quaedam participata similitudo divinae naturae. Ergo dato quod aliquod creatum, esset sua beatitudo, non sequitur quod non sit beatum per participationem beatitudinis increatae; et sic non oportet quod ejus beatitudo sit summum bonum simpliciter.

Respondetur, quod *dici per essentiam tale, dupliciter* potest intelligi pro nunc, juxta ea quae dicuntur *de verit. q. 21, a. 5*,: *Uno modo*, ut opponitur ei quod est esse tale per aliquid superadditum essentiae, sicut dicimus Deum esse bonum per essen-

tiam, quia est suum esse in quo fundatur bonitatis ratio, creaturam autem non esse bonam per essentiam, quia est bona per esse superadditum essentiae. *Alio modo,* ut opponitur ei quod est esse tale praesupposito ordine ad aliquid alterum, sicut Deus dicitur per essentiam bonus, quia per seipsum est bonus, non praesupposito aliquo alio; creatura autem, posito etiam quod esset suum esse, non diceretur bona per essentiam, sed per participationem, quia nihil rationem boni et finis habere potest, nisi supposito ordine ad ultimum finem. Hic ergo accipitur *esse per essentiam tale*, *secundo modo;* non autem tantum *primo modo*: nulla enim creatura est per essentiam beata, non solum quia non sit ipse actus beatitudinis, sed etiam quia per seipsam beata non est, quasi nullo praesupposito ordine ad ulteriorem finem, sed est beata, et habet in se aliquid quod habet rationem summi boni, et ultimi finis, inquantum conjungitur summo bono simpliciter, et fini simpliciter ultimo; sicut aliquid ignitum dicitur aliquo modo ignis, ex ordine ad id quod per seipsum est ignis.

Ratio autem in oppositum procedit de eo quod est *per essentiam tale*, *primo modo* tantum: aliquid enim potest esse tale non per aliquid superadditum essentiae, et tamen erit tale per participationem, id est, ex ordine ad alterum. Non autem procedit de eo quod est tale per essentiam *secundo modo*: falsum est enim quod est per essentiam, et per seipsum tale hoc modo, tale esse per participationem. (1).

Quarto prob. Nulla alia intellectualis operatio, operationi ejus comparari potest. Ergo Deus incomparabiliter est super omnia beatus. — Patet *consequentia*: quia beatitudo consistit in perfecta intellectus operatione. — *Antecedens* vero probatur: quia illa operatio Dei est ejus substantia, et una operatione Deus seipsum perfecte sicut est intelligit, et omnia quae sunt, et quae non sunt, bona et mala: in aliis autem intelligentibus, ipsum intelligere non est subsistens; nec ipsum Deum qui est summum intelligibile, aliquis ita perfecte potest intelligere, sicut ipse perfectus est, cum nullius esse, ita perfectum sit sicut esse divinum, nec aliqua operatio possit esse perfectior quam sua substantia, nec aliquis intel-

---

(1). Hujus distinctionis exemplum etiam haberi potest, in imagine *creationis* intelligentis naturae, prout ab imagine *elevationis* per superadjectum gratiae et gloriae ordinem distinguitur. *Prima* siquidem imago, est *per essentiam talis*, quia intellectualis natura non est imago Dei per aliquid ipsius essentiae superadditum, non ita tamen quod non referatur ad causam primam et exemplarem ad cujus imaginem dicitur, et cujus participatione, talis effecta est. Dum *posterior* imago nullo modo est per essentiam talis, non solum quia participata est et non a se, sed etiam quia essentiae superadjecta per modum formae accidentalis. (*Editoris nota*).

lectus omnia quae Deus facere potest cognoscit, nec aliquis omnia quae nòvit, una operatione cognoscit.

« *De ratione cur nullus possit perfecte intelligere Deum.* »

Circa rationem positam ad probandum quod nullus potest intelligere Deum ita perfecte, sicut in se perfectus est; quia videlicet nullius esse est ita perfectum, sicut esse divinum, nec *ullius operatio potest esse perfectior quam sua substantia;* **dubitatur:**

Quia licet operatio non sit perfectior substantia rei, potest tamen extendi ultra ipsam rei substantiam, quantum ad objectum, sicut operatio visus extenditur ad corpora coelestia. Ergo ex hoc quod esse creaturae nan adequaet perfectionem esse divini, non sequitur quod ad ipsum ejus operatio pertingere non possit.

Ad hujus evidentiam *considerandum* ex doctrina S. Thomae *4, sent. dist. 49, q. 2, a. 3. et 4*, quod cum actionis principium sit forma qua agitur, oportet ex parte ejus sumi actionis mensuram, secundum ordinem tamen ad subjectum in formis subsistentibus, secundum inquam, quod subjectum subditur formae magis et minus : ideo secundum esse quod est a tali forma in re, accipitur operationis perfectio: et quia esse rei correspondet substantiae, quia quorum est perfectior essentia, est etiam perfectius esse, ideo oportet et operationis perfectionem rei substantiae correspondere, ut operatio non sit perfectior in suo ordine, quam sit substantia in suo. Et sic intelligitur cum inquit S. Thomas, operationem non esse perfectiorem substantia rei, utrumque scilicet in suo ordine considerando. Sequitur ergo universaliter, quod cujus esse et substantia non adaequat esse ejus intelligibilis, ejus quoque intellectio illi non adaequatur, ut adeo perfecta sit in attingendo objectum, quantum ipsum objectum intelligibile est; et quia nullius creaturae esse et substantia, divinum esse in perfectione adaequat, ita nec cujuscunque creaturae intellectus, potest ita perfecte Deum intelligere, sicut ipse in seipso est perfectus. (1).

---

(1). Ex hac pulcherrima argumentandi ratione vetus Schola sapientissime demonstravit visionem intuitivam Dei esse ordinis plane divini supra quam petat et supra quam ferat naturalis exigentia creati intellectus; proindeque absolute et secundum suam substantiam nullo modo communicabilem creaturae, quin creata natura fieret increata, et ipse Deus, sed tantum accidentaliter participabilem per gloriae lumen, ex gratia Dei. Quam eandem rationem ita ad rem eleganter expressit S. Doctor in Summa P. I. q. 12. a. 4: « Cognitio contingit secundum quod cognitum est in cognoscente, cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis, unde cujuslibet cognoscentis cognitio, est secundam modum suae naturae, si igitur modus essendi alicujus rei cognitae excedat modum naturae cognoscentis, oportet quod cognitio illius rei sit supra naturam ipsius cognoscentis. » Hoc principium deprompsit

Ad argumentum autem dicitur, quod quantum ad quantitatem *extensivam*, quae sumitur secundum multitudinem et paucitatem objectorum, non oportet operationem adaequari essentiae, ut non possit ad plura se extendere quam essentia operantis, nec ad aliquid altius quam sit ipsa substantia; sed quantum ad quantitatem *intensivam*, quae consistit in efficacia operandi, de qua hic loquitur S. Thomas, ipsam oportet essentiae adaequari. Unde non inquit S. Thomas, operationem aliorum intelligentium non posse pertingere ad divinum esse; sed quoniam ipsum Deum non possunt alia ita perfecte intelligere, sicut in seipso perfectus est.

Quinto prob. Divinum intelligere est totum simul aeternaliter existens, nostrum autem intelligere successionem habet, inquantum per accidens adjungitur ei continuum et tempus. Ergo divina beatitudo in infinitum excedit humanam, sicut duratio aeternitatis excedit nunc temporis fluens. — Probatur *consequentia* : quia quanto aliquid est magis unitum, tanto bonitas ejus et virtus perfectior est, praesertim si non in momento transeat, sed in aeternum maneat.

« *Utrum nostrum intelligere sit successivum an totum simul; et an comparetur ad divinum sicut nunc temporis ad aeternitatem* ».

Circa *antecedens* **dubitatur** : quia licet nostrum intelligere successionem habeat, inquantum ei per accidens adiungitur continuum et tempus, per se tamen est in instanti, et totum simul, ut dicitur *de verit. q. 8, a. 14, ad 12, et 4, sent. dist. 49, q. 3, a. 1, quaestiunc. 3, ad 1,* et sic in seipso successionem non habet, quasi una pars intellectionis alteri parti succedat. Ergo non differt nostrum intelligere ab intelligere divino, quasi illud sit unitum et totum simul, nostrum autem non sit totum simul.

Circa *conclusionem* quoque illatam **dubitatur**. Quia non videtur sequi ex praemissis : nam dicitur in praemissis quod nostrum intelligere est successivum. Ergo non in instanti sed in tempore. Ergo divinum intelligere non comparatur ad nostrum, sicut aeternitas ad nunc temporis fluens, ut infertur.

Ad hujus evidentiam *considerandum* est, quod licet operatio intellectus *per se instantanea* sit et tota simul existens, et per consequens mensura ei primo et per se conveniens, sit indivisibilis ; tamen quia necessario requirit phantasiae operationem quae continuitatem quandam habet, et successionem, dum per modum continui

---

S. Thomas ex libro *de causis* ubi legitur: « *Intelligentia cognoscit tum ea quae sunt supra se, quam ea quae sunt infra se, secundum modum suae substantiae.* » Et super hoc principium demontratio possibilitatis ordinis supernaturalis, ejusque realis distinctionis et discriminis a naturali, tota stabilitur. — Cf de hac re nostra disquisitio: — *De naturali intelligentis animae capacitate atque appetitu intuendi divinam essentiam. pag. 47 et seqq.*

et existentis in tempore, sigulare apprehendit; et ipsa operatio intellectus dicitur *per accidens successiva*; non quidem quia una ejus pars, una parte temporis mensuretur, et alia pars, alia parte, cum, ut dictum est, tota simul sit; sed quia ipsa phantasiae operatio, quae intellectioni necessario coniungitur, successionem habet. Et hoc est quod inquit S. Thomas, quoniam intelligere nostrum successionem habet, inquantum per accidens adiungitur ei continuum et tempus; id est, habet successionem, non quidem in seipso, sed in phantasiae operatione sibi conjuncta, in qua est et continuitas et successio; sicut esse substantiale rei corruptibilis per aliud dicitur in tempore esse et sucessionem habere, quia licet ipsum totum simul sit, subest tamen transmutationi in qua est prius et posterius, ratione cujus potest dici non esse totum simul.

Dicitur ergo **ad primum dubium**, quod dissimilitudo inter nostrum intelligere et divinum, est: quia licet nostrum intelligere, in seipso totum simul sit, ratione tamen necessario adjuncti non est totum simul, praesertim in cognitione enunciabilium; ideo non est omnino unitum, intelligere autem divinum omnino unitum est, quia nec per se nec per aliud successionem habet; ideo est perfectius intelligere divinum quam sit nostrum intelligere. Posset etiam dici, quod licet una actio intelligendi non habeat successionem, tota tamen intellectio humana, in qua naturalis felicitas nostra consistit, successionem habet, quia non uno actu intelligendi cognoscimus ea quae Dei sunt, sed pluribus sibi invicem succedentibus, cum mediantibus phantasmatibus, Deum in hac vita cognoscamus, non ducat autem unum phantasma in cognitionem omnium quae de Deo cognoscuntur: Deus autem unica operatione omnia cognoscit, ideo ejus cognitio magis unita est, et per consequens perfectior beatitudo.

Ad secundum dubium respondetur, sequendo primam responsionem ad primum dubium: quia licet una operatio intelligendi, per accidens sit in tempore, ut diximus, primo tamen et per se est in instanti, cum sit tota simul: ideo cum operatio divini intellectus, quae est ejus felicitas, sit aeterna; comparatio ejus ad operationem intellectus nostri naturalem, quae est nostra felicitas, quam propris viribus acquirimus, est comparatio etiam aeternitatis ad nunc temporis fluens: quia sicut se habent mensurata ad invicem in perfectione, ita et mensurae eorum naturales et per se.

Sexto prob. Contemplatio nostra in qua praecipue consistit humana felicitas, si qua est praesentis vitae, (quod dicitur quia vita humana magis continua miseria est, quam aliquid felicitatis habeat), interpolata est propter fatigationem et occupationes varias: est etiam subiecta erroribus, dubitationibus et variis casibus, non autem felicitas divina. Ergo felicitas divina incomparabilis est humanae, praesertim hujus vitae.

Septimo prob. Beatitudo divina omnes beatitudines humanas complectitur. Ergo etc. — Probatur *antecedens* discurrendo per singulas beatitudines. *De contemplativa* enim habet perfectissimam sui et aliorum considerationem. *De activa*, totius universi gubernationem. *De falsa* autem, quae non habet nisi quandam umbram illius perfectissimae felicitatis; habet *pro voluptate*, excellentissimam de se delectationem, et universale gaudium de omnibus bonis absque admixtione contrarii: *pro divitiis*, omnimodam sufficientiam omnium bonorum: *pro potestate*, infinitam virtutem: *pro dignitate*, omnium entium primatum et regimen: *pro fama*, admirationem omnis intellectus ipsum utcumque cognoscentis.

Advertendum ex Aristotele *10, ethic.*, quod *duplex* est felicitas: scilicet: *speculativa*, quae in actu sapientiae consistit; et *activa*, quae consistit in usu moralium virtutum, et principaliter in actu prudentiae, cujus est, actus omnium virtutum dirigere. Ideo *felicitatem contemplativam* ponens S. Thomas in Deo, inquit: quod habet perfectissimam sui et aliorum cognitionem perpetuam; hoc enim ad sapientiam pertinet ut in se omnes actus speculativos comprehendit. *Activam* autem *felicitatem* sibi attribuit ratione gubernationis universi; omnes enim virtutes morales aut circa extrinseca bona sunt, aut circa bona corporis, aut circa animi passiones; ad quae omnia, secundum rationem prudentiae, aliae virtutes morales se extendunt. Et sic tota felicitas activa, in quadam gubernatione aut sui aut alterius consistit secundum rectam rationem: majus autem est universum gubernare quam unum hominem solum, et quam domum aut regnum, quod per virtutes morales et maxime per prudentiam fit: ideo felicitas activa excellentiori modo convenit Deo quam hominibus, sicut etiam et felicitas speculativa, et longe altioris rationis est felicitate humana. Unde non sunt duae felicitates in Deo sicut in nobis, sed unica eminenter et unite continens quidquid in omni nostra felicitate multipliciter et divisim continetur.

Circa *felicitatem speculativam* **dubitatur**. Nam ad rationem felicitatis concomitanter pertinet ut appetitus quietetur, et per consequens ut delectetur, cum *delectatio* non sit aliud quam *quies appetitus*: sed intellectus speculativus non movet appetitum, sed tantum practicus, ut inquit S. Thomas *1, 2, q. 9, a. 1, ad 2,* et est de mente Philosophi *3, de anim.* Ergo male ponitur felicitas aliqua speculativa.

Respondetur, quod *dupliciter* potest moveri voluntas ab apprehensione. *Uno modo*, ad quaerendum id quod apprehendit; *alio modo*, ad quiescendum in re apprehensa. Ad *primum* motum requiritur apprehensio practica, qua judicatur aliquid esse volendum, et quaerendum tanquam bonum et conveniens; et de hac motione locutus est S. Thomas et Aristoteles: Ad *secundam* autem motionem non requiritur apprehensio practica, quia ad delectationem sufficit adeptio boni convenientis, et cognitio talis adeptionis, ut dicitur

1, 2, q. 32, a. 1. Unde cum cognitio speculativa sit bonum intelligentis, et praesertim circa perfectum intelligibile, ipsa cognitio speculativa habita et cognita inesse, delectationem ex naturali concomitantia causat.

Ipsi Deo igitur qui perfectissime beatus est, honor sit et gloria pro hac Primi Libri interpretatione. Amen.

Explicit interpretatio in Primum Librum contra Gentiles S. Thomae de Aquino.

APPENDIX

Editoris Adnotationes.

IN CAPUT VII

De rationis fideique concordia.

Ab ipsa hujus editionis praefatione adnotavimus, splendidam inesse harmoniam inter ea quae disserunt Aquinas ejusque interpres Ferrariensis, et ea quae solemniter docuit Ecclesia circa hujusmodi veritatem, aetate hac nostra valde considerandam: siquidem, non desunt ii qui in contradictionem vocare praesumunt fidem cum scientia: contra quos sapienter Vaticana Synodus admonet (*c. 4 de fide et ratione*) inquiens: « Inanis autem hujus contradictionis species, inde potissimum oritur, quod vel fidei dogmata, ad mentem Ecclesiae intellecta et exposita non fuerint, vel opinionum commenta pro rationis effatis habeantur..... Quapropter omnes christiani fideles hujusmodi opiniones, quae fidei doctrinae contrariae esse cognoscuntur, maxime si ab Ecclesia reprobatae fuerint, non solum prohibeantur tanquam legitimas scientiae conclusiones defendere, sed pro erroribus potius, qui fallacem veritatis speciem prae se ferant, habere tenentur omnino. »

Et recte dicit Concilium *inanem contradictionis speciem*, nam, ut in praesenti capite notat Ferrariensis, « articuli fidei non sunt contra rationem vere sapientum, isti enim si dicunt, quod impossibile est virginem concipere, dicunt hoc, considerato ordine causarum secundarum, non autem considerato ordine divinae potentiae. Et si aliqui hoc dixerunt, non fuerunt sapientes et vere Philosophi. Unde S. Thomas supra Boëtium *de Trinit. q. 2, a. 3,* inquit: quod si quid in dictis philosophorum inveniatur contrarium

fidei, hoc non est philosophiae, sed magis philosophiae abusus ex defectu rationis » Horum autem intrinseca ratio est ea quae ab ipsa Synodo indicatur, scilicet: « cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit; » Quae ratio ita etiam legitur expressa in Encycl. PP. Pii IX. 9 Novemb. 1846: « Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio nullum dissidium inter ipsas inveniri nunquam potest, cum ambo ab uno eodemque immutabili veritatis fonte, Deo Optimo maximo oriantur, atque ita sibi mutuam opem ferant. »

Ceterum, omnibus numeris absolutum reperitur hoc argumentum penes scholae principes Thomam et Bonaventuram, cum doceant omnem veritatem ab intellectu cognitam, fundari in rationibus aeternis atque earum esse quamdam irradiationem et participationem; adeoque veritates illas rationis naturalis lumine cognitas, veritatibus supernaturalibus non contradicere, utpote quae ab ipso Deo immediate revelatae sunt. Immo, si attentius inspiciatur, demonstratio concordiae veritatis naturalis et supernaturalis fuit veluti tessera distinguens scholae sapientes et in hoc consistit insitio illa uberrima scientiae et fidei, quam sapientissimi illi mediae aetatis Doctores, tanto studio in medio vineae Domini coluerunt.

IN CAPUT XII.

De naturali cognitione Dei adversus traditionalismum.

Hujus Thomisticae doctrinae caput, quod refert methodum qua Scholae doctores usi sunt ad demonstrandum Deum unum et verum, naturali rationis lumine per ea quae facta sunt, certo cognosci posse; ut fidei dogma retinendum est a Synodo Vaticana ita sancitum: « *Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse*; *anathema sit.* (*De revelatione can. 1*).

Et nota, quod hac veritate negata, de medio tollitur omne fidei praeambulum et credibilitatis fundamentum, quod vel maxime est, cognoscere existentiam Dei revelantis, et ipsum esse summam et primam veritatem quae nec falli nec fallere potest.

IN CAPUT XIII.

De primo movente immobili

Omne quod movetur ab alio movetur. Rationes praecipuae a S. Thoma adductae in hoc capite ad probandum Deum esse, hoc innituntur theoremate, et Ferrariensis commentarius fusissime, ut patet, in eo versatur, tum hic, tum alibi. Hoc principio, factis quae nostrae subjacent experientiae innixo, alteroque adjuncto: **in moventibus et motis ordinatis non est procedere in infinitum;** prisca ethnicorum Philosophia, naturali rationis lumine ducta, ad Deum assurgebat; ideoque hoc argumentum primo indicatum exstat a Platone in *Phaedro*, deinde explicatum ab Aristotele, VII et VIII Physicorum ; per quod posuit deveniendum esse ad unum *movens immobile*, primum et separatum. Quem dicimus Deum. Et ipsa Ecclesia veritatis magistra, eleganter et suaviter quotidie Deo Opt. Max. accinit: « *Rerum Deus tenax vigor, immotus in te permanens, lucis diurnae tempora successibus determinans.* »

Sed quia aetas nostra, syntheticis conceptionibus magis assueta, vel abhorret a fusissimis antiquorum expositionibus circa illud theorema, vel illud parvipendet cum evolutionistis; quaedam adnotare praestat ad spiritum antiquorum penetrandum vel premendum, quantum in re nostra sufficit.

Sic ergo : 1. Quamvis theorema illud fundetur super cognitionem experimentalem motus localis corporum quia sensibus notior est, et quia in ratione motus, ut talis, perfectior ; ideoque Aristoteles ex hoc quod omnis nostra cognitio a sensibus originem sumat, ex eo potissime, argumentatus sit; tamen spiritus, dicam, illius litterae, altius assurgit ad significandum quemcumque motum, secundum quod designat quemcumque transitum de potentia ad actum, cujus transitus, quasi manifestius, inquam, symbolum est, motus localis corporum.

Ideoque componendi sunt Aristoteles et Plato, quatenus hic per motum intelligebat etiam motus intellectus et voluntatis, quo sensu ponebat primum movens seipsum movere, inquantum prima intelligentia est, quem etiam loquendi modum tangit Aristoteles III de Anima.

Unde : 2. Per motum heic intelligendus est : *omnis transitus cuiuscumque entis, de potentia ad actum perfectionis quam antea non habebat.* Quo sensu illo theoremate utitur S. Thomas in Summa Theologica, in prima ratione qua demonstrat quod *Deus sit*, in-

quiens: « Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum. De potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu: etc. » (*P. 1. q. 2. a. 3*). Ideoque: *Mobile,* valet idem quod mutabile de potentia ad actum: *Immobile,* idem ac immutabile et ens actu. *Movens,* causa efficiens et sufficiens quae educit aliquid de potentia ad perfectionem actus.

Sic ergo patet, ex mente antiquorum, in quo consistat ratio primi moventis *immobilis* quod ajebant Deum esse; per immobile siquidem intelligebant immobilitatem actus, seu ipsam actualitatem ad exclusionem omnis potentialitatis, et per oppositionem completam ad immobilitatem inertiae quae est in materia.

Sic ergo: 3. Theorema illud est universalissimum, tam viventia quam non viventia sub se comprehendens, nec repugnat experientiae de *semoventibus* per principium intrinsecum vitae: intelligitur enim sensu maxime formali. Nempe: omne quod movetur, *inquantum movetur,* idest, in quantum augetur actu perfectionis non praehabitae, movetur ab alio, hoc est indiget motione ab alio recepta qui habeat et praecontineat actu *eminenter* vel *formaliter* virtutem illam sine qua principium adaequatum motus non habetur, sive moveat se ut vivens, sive non moveat se ut corpus inorganicum: unde *alietas* moventis, requiritur necessario saltem *ratione* vel *essentia,* licet possit esse idem *subiecto* ut patet in semoventibus animatis. Sic ergo habet sensum affirmantem, non autem negantem sive excludentem. Quasi dicat: *omne quod movetur, a se nunquam movetur*; vel: *omne quod movetur nonnisi ab alio movetur*. Sic enim esset falsum.

Secundum hoc igitur: 4. Ajebant veteres: *nihil movetur a se ipso primo, neque primitate causalitatis, neque primitate totalitatis*: (Cf. Ferrariensis ipse in VII Physic. q. 1.) Sensu nempe metaphysico: idest, aliquid non potest movere seipsum totaliter tanquam perfecta sufficientia sui motus; inquantum nihil est sibi tota causa habendi suum intrinsecum esse, et totam perfectionem quae sibi accrescit, et ad quam actu adducitur; nam, etsi perfectio illa esset in mobili etiam virtualiter, hoc est, in actu primo, non esset per seipsam adaequate sufficiens ad actum secundum qui multum addit supra primum, sed indigeret recipere, et indigentia recipiendi, excludit perfectam sufficientiam dandi.

Sic ergo 5. Penetranti recte, antiquorum principium patet, quod *primum et absolute movens,* debet necessario esse *ens irreceptum, actus purissimus essendi,* sine mixtione alicujus passivae potentiae, nec realis nec logicae, sive pura actualitas in tota linea entis etiam cogitabilis, sine ulla actuabilitate, vel actuationis principio extra se. Ex quo vera notio stabilitur *infiniti,* infinitate actualitatis, non sensu antiqui materialismi jonici, et hodierni pantheismi cujuscumque formae, in quantum sit indefinitum quod continuo evolvitur et mutatur, quod confundit esse irreceptum per actualitatem

et puritatem sui esse, cum potentia receptiva materiae; sed vero et propriissimo sensu, inquantum *infinitum est tota perfectionis actualitas in linea entis*, propter omnimodam remotionem susceptivi, vel materiae limitantis formam. Primum enim immobile dicitur, non per negationem actus perfecti, quo sensu confunderetur cum inertia materiae, sed per negationem potentialitatis vel transitionis de non esse ad esse, conceptae per modum quo corpora transeunt de loco ad locum. (Cf. Ferrariensis. comm. in c. 45).

Ex hoc igitur Theoremate descendit, quod Deus sit ipsum esse per se subsistens, simplicissimum, simplicitate actualitatis, immaterialissimum, optimum, aeternum, maxime unum, ipsum intelligere, omnia comprehendens et *omnia portans verbo virtutis suae*, liberrimum circa bonum extra se, praevidens, omnipotens, producens per creationem, omnia gubernans, conservans, applicans, movens et praemovens, atque perducens in fines suos : « *in quo vivimus, movemur, et sumus.* »

Et tandem : 6. Ser hanc viam excluditur error hodierni *evolutionismi*, ex quo profluit etiam pantheismu : Phantasia enim consistens in iis quae visu parent, nec transcendens phoenomena, videt in hoc spectabili universo omnia veluti sua sponte crescere et evolvi per seminales rationes, et ibi quietatur, ignorans occultum illum moventem immobilem, immo illum quandoque existere negans; et dum recta sapientis consideratio creaturarum, ad Deum cognoscendum et amandum perducit, fallacia inanis philosophiae a Deo avertit.

Sic ergo patet etiam, quod principium Philosophiae Scholasticae de actu et potentia, est fundamentum per quod omni prorsus modo rationabile intellectui manifestatur, universum Christianae fidei systema tum speculativum tum practicum.

IN CAPUT XXVI.

Quod Deus non est ens initiale.

Nota, in fine cit. capitis ; pag. 178.

IN CAPUT XXXII.

De univocatione entis.

Nota, in cit. capite ; pag. 211.

IN CAPUT XXXIV.

De conceptu entis.

Nota, in fine cit. capitis. pag. 231.

IN CAPUT LIII.

De verbo intellectus in visione divinae essentiae, et de distinctione actus intelligendi a verbo.

Nota, in cit. capite: pag. 318 et seq.

IN CAPUT LX.

Quod veritas intellectus humani, mensuratur a rebus.

Nota, in cit. capite: pag. 365 et seq.

IN CAPUT LXVI.

De distinctione scientiae Dei.

Nota, in cit. capite: pag. 396.

IN CAPUT LXVII.

De scientia Dei futurorum contingentium comparate ad divina decreta et praemotionem.

Nota, in cit. capite: pag. 402, 408, 412, 414, 415.

De distinctione sensus compositi et divisi.

Nota, in eodem capite: pag. 422.

IN CAPUT LXVIII.

De divino esse ut est causa exemplaris, adjuncta voluntate.

Nota, in cit. capite: pag. 424.

De causali et praedeterminante influxu Dei in voluntatem liberam.

Nota, in eodem capite: pag. 426 et seq.

IN CAPUT LXXII.

De appetitu naturali intellectualis naturae.

Nota in cit. capite: pag. 448.

IN CAPUT LXXXII.

De voluntatis independentia sub actione Dei praedeterminantis.

Nota in cit. capite : pag. 478.
Cf., etiam nota in fine cap. 85 : pag. 494.

IN CAPUT XCI.

De voluntate Dei antecedente et consequente.

Nota in fine ejusdem capitis : pag. 522 et seq.

INDICES

INDEX PRIMUS.

Capituli in hoc primo volumine content

De S. Thomae doctrina, deque novae hujus editionis ratione. Editoris praefatio . . . . Pag. v
De Ferrariensis vita et scriptis . . . . . . » IX
Auctoris nuncupatoria Epistola Clementi VII Pont. Max. . » XI

PROOEMIUM

Cap. I. Quod sit officium sapientis . : . . » 15
Cap. II. Quae sit in opere contra Gentiles, S. Thomae intentio » 21
Cap. III. Quod in iis quae de Deo confitemur, duplex est veritatis modus . . . . » 23
Cap. IV. Quod divina naturaliter cognita, convenienter hominibus credenda proponuntur . . . . . . » 29
Cap. V. Quod ea quae ratione investigari non possunt, convenienter fide tenenda proponuntur . . . . » 36
Cap. VI. Quod assentire iis quae sunt fidei non est levitatis, quamvis supra rationem sint . . . . . . » 41
Cap. VII. Quod veritati fidei christianae non contrariatur veritas rationis . . . . » 45
Cap. VIII. Qualiter se habeat humana ratio ad veritatem fidei primam . . . . » 49
Cap. IX. Ordo et modus procedendi in hoc opere . . » 51

De existentia Dei

Cap. X. De opinione dicentium quod Deum esse demonstrari non potest, quum sit per se notum . . . » 53
Cap. XI. Reprobatio praemissae opinionis, et solutio rationum praemissarum . . . . » 54

Cap. xii. De opinione dicentium quod Deum esse sola fide tenetur, et demonstrari non potest . . . . . Pag. 63
Cap. xiii. Rationes ad probandum Deum esse . . » 67
Cap. xiv. Quod ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis . . . . » 83

De Dei aeternitate

Cap. xv. Quod Deus est aeternus . . . . . . » 86

De Dei Simplicitate

Cap. xvi. Quod in Deo non sit potentia passiva . . » 93
Cap. xvii. Quod Deus non est materia . . . . » 97
Cap. xviii. Quod in Deo nulla sit compositio . . . » 102
Cap. xix. Quod in Deo nihil est violentum nihilque praeter naturam . . . . » 107
Cap. xx. Quod Deus non est corpus . . . . » 108
Cap. xxi. Quod Deus est sua essentia . . . . » 132
Cap. xxii. Quod in Deo idem est esse et essentia . . » 142
Cap. xxiii. Quod in Deo non sit accidens . . . » 146
Cap. xxiv. Quod esse divinum non potest designari per addictionem differentiae substantialis . . . . » 153
Cap. xxv. Quod Deus non sit in aliquo genere . . » 158
Cap. xxvi. Quod Deus non est esse formale omnium . » 171
Cap. xxvii. Quod Deus non sit forma alicujus corporis » 178

De Dei perfectione.

Cap. xxviii. Quod Deus est universaliter perfectus . » 180
Cap. xxix. Quomodo in rebus similitudo ad Deum inveniri potest . . . . » 186
Cap. xxx. Quae nomina de Deo praedicari possint. . » 190
Cap. xxxi. Quod divina perfectio et pluralitas nominum divinorum divinae simplicitati non repugnat. . . » 197
Cap. xxxii. Quod nihil de Deo et aliis rebus univoce praedicatur . . . . » 202
Cap. xxxiii. Quod ea quae de Deo et aliis rebus praedicantur, non dicuntur pure aequivoce . . . . , » 214

Cap. xxxiv. Quod ea quae dicuntur de Deo et creaturis analogice dicuntur . . . . Pag. 216
Cap. xxxv. Quod plura nomina dicta de Deo non sunt synonyma. . . . . » 232
Cap. xxxvi. Quod propositiones quas intellectus noster de Deo format, non sunt vanae . . . . » 235

De Dei bonitate.

Cap. xxxvii. Quod Deus est bonus . . . . . . » 236
Cap. xxxviii. Quod Deus est sua bonitas. . . . . » 240
Cap. xxxix. Quod in Deo non possit esse malum . . . » 243
Cap. xl. Quod Deus est omnis boni bonum . . . . » 245
Cap. xli. Quod Deus sit summum bonum . . . . » 246

De Dei Unitate.

Cap. xlii. Quod Deus est unus . . . . » 248

De Dei infinitate.

Cap. xliii. Quod Deus est infinitus. . . . . . » 258

De Dei intelligentia.

Cap. xliv. Quod Deus est intelligens . . . . . » 269
Cap. xlv. Quod intelligere Dei est sua essentia . . » 285
Cap xlvi. Quod Deus per nihil aliud intelligit quam per suam essentiam . . . . » 286
Cap. xlvii. Quod Deus perfecte intelligit seipsum . . » 289
Cap. xlviii. Quod Deus primo et per se, seipsum solum cognoscit . . . . » 291
Cap. lviii. Quod Deus cognoscit alia a se . . . . » 293
Cap. l. Quod Deus habet propriam cognitionem de omnibus rebus. . . . . » 299
Cap. li. Rationes ad inquirendum quomodo multitudo intellectorum sit in intellectu divino . . . . » 308
Cap. lii. Rationes quod hujusmodi multitudo intelligibilium non est nisi in intellectu divino. . . . . . » 312
Cap. liii. Quomodo multitudo intellectorum sit in Deo . » 313

CAP. LIV. Quomodo divina essentia una existens, sit propria similitudo et ratio omnium intelligibilium . . Pag. 324
CAP. LV. Quod Deus omnia simul intelligit . . . » 329
CAP. LVI. Quod in Deo non est habitualis cognitio. . » 340
CAP. LVII. Quod cognitio Dei non est discursiva . . » 342
CAP. LVIII. Quod Deus non intelligit componendo et dividendo » 346
CAP. LIX. Quod a Deo non excluditur veritas enunciabilium » 348

DE DEI VERITATE.

CAP. LX. Quod Deus est veritas . . . . . » 364
CAP. LXI. Quod Deus est purissima veritas . . . » 367
CAP. LXII. Quod divina veritas est prima et summa veritas » 369

DE DEI COGNITIONE

CAP. LXIII. Rationes volentium a Deo subtrahere cognitionem singularium . . . . » 371
CAP. LXIV. Ordo dicendorum circa divinam cognitionem . » 372
CAP. LXV. Quod Deus singularia cognoscat . . . » 373
CAP. LXVI. Quod Deus cognoscit ea quae non sunt . » 385
CAP. LXVII. Quod Deus cognoscit singularia contingentia futura . . . , ... » 398
CAP. LXVIII. Quod Deus cognoscit motus voluntatis . » 423
CAP. LXIX. Quod Deus cognoscit infinita . . . » 427
CAP- LXX. Quod Deus cognoscit vilia . . . . » 434
CAP. LXXI. Quod Deus cognoscit mala . . . . » 436

DE DEI VOLUNTATE.

CAP. LXXII. Quod Deus sit volens . . . . » 442
CAP. LXXIII. Quod voluntas Dei sit ejus essentia . . » 450
CAP. LXXIV. Quod principale volitum Dei est divina essentia. » 451
CAP. LXXV. Quod Deus volendo se, vult etiam alia a se. » 453
CAP. LXXVI. Quod Deus uno actu voluntatis se et omnia alia velit . . . . . . , , . . . » 458
CAP. LXXVII. Quod volitorum multitudo non repugnat simplicitati divinae substantiae . . . . . . » 462

CAP. LXXVIII. Quod divina voluntas ad singularia bona se extendit . . . . Pag. 463
CAP. LXXIX. Quod Deus velit etiam quae nondum sunt . » 464
CAP. LXXX. Quod Deus de necessitate vult suum esse et suam bonitatem . , ... » 468
CAP. LXXXI. Quod Deus non de necessitate vult alia a se. » 470
CAP. LXXXII. Rationes contra praemissa et earum solutiones. » 476
CAP. LXXXIII. Quod Deus vult aliquid aliud a se, necessitate suppositionis . . , ... » 483
CAP. LXXXIV. Quod voluntas Dei non est impossibilium secundum se . . . , ... » 486
CAP. LXXXV. Quod divina voluntas non tollit contingentiam a rebus . . . . , ... » 488
CAP. LXXXVI. Quod divinae voluntatis potest ratio assignari. » 493
CAP. LXXXVII. Quod divinae voluntatis nihil potest esse causa. » 497
CAP. LXXXVIII. Quod in Deo est liberum arbitrium . » 499
CAP. LXXXIX. Quod in Deo non sunt passiones affectuum. » 501
CAP. XC. Quod in Deo sit delectatio et gaudium . . » 507
CAP. XCI. Quod in Deo sit amor . . . . . . » 512
CAP. XCII. Quomodo in Deo ponantur esse virtutes. . » 525
CAP. XCIII. Quod in Deo sunt virtutes quae sunt circa actiones. » 529
CAP. XCIV. Quod in Deo sunt virtutes contemplativae . » 537
CAP. XCV. Quod Deus non potest velle malum . . » 538
CAP. XCVI. Quod Deus nihil odit . . . . . . » 539

DE DEI VITA.

CAP. XCVII. Quod Deus est vivens . . , . . » 545
CAP. XCVIII. Quod Deus sit sua vita . . . . » 547
CAP. XCIX. Quod vita Dei est sempiterna . . . » 548

DE DEI BEATITUDINE

CAP. C. Quod Deus est beatus . . . . . . » 549
CAP. CI. Quod Deus sit sua beatitudo . . . . » 552
CAP. CII. Quod divina beatitudo perfectissima est, omnemque aliam beatitudinem excedit . . . . . . » 553
APPENDIX — Editoris adnotationes . . . . . . » 563

INDEX SECUNDUS

Doctrinae capita et praecipuae Quaestiones quas, pro re nata, ex Aquinatis doctrina, exagitat et exponit Ferrariensis in hoc primi libri Commentario, et quae primum in hac editione, textui inditis titulis, distinctae sunt.

Qua ratione ultimus finis universi sit veritas, et primus auctor universi sit intellectus . . . . . Pag. 18

De sapientiae studio ejusque excellentia . . . » 22

Quid praecise sit naturalis sciendi appetitus . . . » 30

An finis ad quem natura humana est ordinata, naturalis sit, aut supernaturalis; et an sit naturalis inclinatio ad illum . . . . » 39

Quid sit propositio per se et simpliciter nota, et quid propositio per se nota quoad nos. . . . . . » 33

Contraria Scoti argumenta. — Solvuntur argumenta Scoti » 37-39

Quaenam sit ratio temporis et aeternitatis . . . » 87

De natura simplicitatis et compositionis. . . . . » 104

Utrum motus coeli naturaliter cessabit, et quomodo perpetuitas motus infinitatem moventis arguat. . . » 121

An aliqua intelligentia finitae virtutis possit esse causa perpetuitatis motus. . . . . » 123

Quomodo materia signata, sit individuationis principium. » 133

De distinctione formali inter quidditatem generis et differentiam . . . . » 160

An ens in decem praedicamenta divisum, sit ens nominaliter sumptum . . . . » 163

De discrimine inter esse commune, universale, indeterminatum; et esse divinum universalis perfectionis causa. » 176

Quomodo perfectiones quae sunt in creaturis divisim et particulariter; in Deo sunt simpliciter unitae, eminenter et universaliter . . . . » 202
Si ens esset univocum oporteret illud esse genus, adversus Scotum ostenditur . . . . » 206
Quod ens dictum de Deo et creaturis non sit univocum: adversus Scotum . . . . » 211
Dubia proponendo ac solvendo, de nominum analogia, doctrina traditur . . . . » 218
De analogiae significatione et modis. . . . . . » 221
Utrum ens, et alia nomina dicta de Deo, unum conceptum dicant. . . . . » 226
Utrum appetibile et finis, sit essentialiter ratio boni . » 238
Omnis actus alteri inhaerens, limitatur ex eo in quo recipitur. — Contraria Scoti argumenta solvuntur . . » 259
De distantia non entis omnino ab ente, atque de proportione agentis ex omnino non ente, ad agens ex aliquo ente, unde infinitas Dei arguitur, et de contrariis Scoti argumentis. . . . . » 265
Utrum appetibile moveat tantum per modum causae finalis, vel etiam per modum causae efficientis . . . » 270
De unione intellectus cum intelligibili et sensus cum sensibili . . . . » 279
Quomodo Deus alia in seipso tantum videat . . . » 297
An secundum Averroem, Deus cognitionem de rebus tantum universalem habeat . . . . » 306
De conceptione seu verbo intellectus, in nobis, in angelis, in beatis, et in Deo; deque reali distinctione verbi ab actu intellectus creati adversus Scotum . . . » 315
Quomodo intellectus plura simul intelligere possit. . » 330
De conceptu incomplexo ejusque comparatione ad subiectum, rem et veritatem . . . . » 332
Quomodo intelligatur quidditas in comparatione ad rem. » 334
Quomodo in intellectu incomplexo sit veritas et falsitas » 336
Utrum veritas sit in intellectu complexo tantum, an etiam in incomplexo . . . . » 339
Quomodo intelligendum sit quod virtus superior se extendit ad omnia ad quae inferior potest, relate ad singularium cognitionem in intellectu prae imaginatione et sensu. » 375
Si forma inferioris gradus non potest producere similitudi-

nem sui in gradum altiorem, dubitando explicatur, qua ratione sensibile causat suam similitudinem in sensu. et phantasma speciem in intellectu: et inquiritur quomodo intellectus singularia cognoscat, atque ad phantasma intelligendo convertatur . . . . » 379

Quomodo futura sint Deo praesentia in aeternitate, et aeternitati praesentialiter coexistant. . . . . » 388

Utrum contingens futurum, ut contingens est in ordine ad causam proximam, nondum determinatam sed per se acceptam, possit per certitudinem cognosci: et quomodo Deus cognoscat futurum contingens ut est praesens. » 401

De ratione contingentis et necessarii ut sunt res quaedam, et uti sunt effectus in ordine ad causam. . . » 404

Quomodo stet contingentia effectus cum necessitate divinae scientiae, et quomodo causa secunda quae movet inquantum movetur a prima, potest causare effectum contingentem. . . . . » 407

Quomodo intelligendum: si Deus potest plura simul finita cognoscere, potest etiam cognoscere infinita . . » 431

Quae et quomodo Deus cognoscat infinita, scientia visionis » 433

Explicatur quomodo intellectus noster cognoscat privationem per potentiam in ipso existentem; unde fit manifestum quomodo intellectus divinus aliter malum intelligat quam intellectus noster . . . . » 438

Quo sensu bonum sit ratio mali, et utrum intellectus de malo proprium conceptum formet . . . . . » 440

Utrum Deus habeat propriam ideam mali. . . . » 441

Utrum et quomodo intelligens et sentiens habeat habitudinem ad rem extra . . . . » 444

Quomodo appetitus essendi sit naturalis et sequatur apprehensionem. . . . . » 447

Quo sensu Deus velit bonitatis suae multiplicationem, quantum possibile est, et quomodo creaturarum multiplicatio sit de perfectione divina . . . . » 453

An Deus velit etiam non entia quae nunquam erunt . » 456

Propter quid requiratur lumen ad videndum. . . » 458

Qua necessitate Deus velit alia a se, et quid de perfectione divinae voluntatis relate ad volita . . . . » 459

Quomodo Deus non velit alia ex necessitate, licet illa velit ut ad suam bonitatem ordinata tanquam ad finem. » 471

Quomodo divina bonitas arti comparetur. — Pulchra adnotatio. . . . . » 474

Utrum divina voluntas ab aliquo determinetur, et quomodo in Deo sit potentia voluntatis respectu oppositorum » 479

Utrum ex immutabilitate divina argui possit, quod Deus necessario ex suppositione velit quod modo vult . » 484

An ad perfectionem universi requiratur ut in ipso omnes gradus entis contineantur . . . . . . » 489

Quomodo intelligendum : a causa variabili effectus contingentes sequuntur, et hoc praesertim relate ad corpora coelestia, et ad motum primi mobilis. . . . » 489

Necessitas ex suppositione ex parte divinae voluntatis non repugnat contingentiae. . . . . . . » 492

An necessitas suppositionis se teneat ex parte consequentis vel consequentiae, et quomodo cum antecedente necessario, licet ex suppositione, componatur consequens contingens et liberum . . . . » 492

Utrum electio semper per liberum arbitrium sit . . » 500

Quomodo patiens extra suam conditionem essentialem, vel connaturalem dispositionem, trahitur . . . . » 502

Quomodo passio ad aliquid unum, impetum habeat, et regulari ratione possit . . . . » 503

Utrum in Deo sit spes pro creaturis. . . . . . » 505

An gaudium et delectatio operationes sint. . . . » 509

Quomodo se habeant inter se gaudium et delectatio. . » 511

Utrum Deus vere amet creaturas irrationales amore amicitiae, an tantum amore concupiscentiae. . . . » 515

Qua ratione amans ad amatum se habeat sicut ad id quod est aliquo modo unum cum ipso; et quomodo amor sit virtus unitiva . . . . » 516

Qua ratione amor sit principium omnis affectionis; et quomodo gaudium, desiderium, timor et tristitia sint principales passiones . . . . » 519

Quomodo eveniat contrarium iis quae Deus amat et approbat » 522

Quomodo temperantia hominem secundum politicam vitam perficiat . . . . » 525

Utrum virtutes aliquae sint in appetitu sensitivo: Opinio Scoti . . . . » 526

Quomodo virtutes vitae activae sint quibus bonis corporalibus recte utimur, et utrum honor sit bonum spirituale an corporale . . . . » 527
Utrum liberalitas et magnificentia sint in appetitu sensitivo, an in voluntate. . . . . » 529
Utrum commutativa justitia sit in Deo . . . . . » 531
Quomodo justitia cum aliis virtutibus et perfectionibus dicatur de Deo aliter quam de hominibus . . . . » 533
Quomodo virtutes dicantur a Deo exemplari ; et quid sit esse exemplariter in divina natura, quid autem in divina sapientia . . . . » 534
An Deus volendo privationem essendi, et damnationem alicujus, malum per se velit ut est de ratione odii . . » 539
Utrum odii propria ratio sit, quod feratur in malum sub ratione mali. . . . . » 541
An et quomodo gravia et levia moveantur ; et in quo motus naturales cordis, conveniant cum motu nutritionis et augmenti, et in quo distinguantur. . . . . . » 543
An Deus sit beatitudo formalis vel tantum objectiva creaturae. . . . . » 553
Quid sit finis, vel summum bonum simpliciter, et secundum quid; et quomodo in ordine ad beatitudinem, intelligendum sit aliquid esse per essentiam tale . . . . » 554
De ratione cur nullus possit perfecte intelligere Deum . » 557
Utrum nostrum intelligere sit successivum an totum simul ; et an comparetur ad divinum sicut nunc temporis ad aeternitatem . . . . » 558

INDEX TERTIUS

Loci memorabiles auctoritatum S. Thomae quas ex praecipuis eius operibus Ferrariensis deprompsit, et in Primi Libri Commentario indicavit vel exposuit.

THEOLOGICAE SUMMAE

Ex Prima Parte

Quaest.	Artic.	Locus	Pag.
2	2	corp.	66
3	4	ibid.	144
3	5	ibid	218
3	7	ad 2	104
3	8	ad 3	101
4	1	corp.	157
4	2	ad 3	181
4	3	ad 4	190
4	id.	corp.	187
4	id.	ibid.	188
5	1	ibid.	238
5	2	ad 4	240
5	4	ad 2	238
5	6	ad 1	166
6	3	ad 3	166
6	id.	ibid.	167
6	3	corp.	242
6	4	ibid.	154
6	4	corp.	245
7	1	ibid.	136
7	id.	ibid.	259
7	2	ibid.	ibid.
8	1	ad 4	376
10	2	ad 3	89
11	3	corp.	251
12	9	ad 2	331
13	a. a. 1.4	corp.	227
13	2	ibid.	216
13	4	ibid.	233
13	5	ibid.	213
13	id.	ibid.	225
13	id.	ibid.	229
13	id.	ibid.	231
13	6	ibid.	223
13	aa 6.10	ibid.	225
13	15	ibid,	226
14	1	ibid.	281
14	id.	ibid.	282
14	5	ad 3	276
15	1	corp.	351
16	a. a. 1 2	ibid.	349
16	1	ibid.	363
16	2	ibid.	360
16	2	ibid.	354
16	a. a. 1.7	ibid.	360
16	1	ibid.	365
16	2	ad 3	364
6	3	ad 3	359

Quaest.	Artic.	Locus	Pag.
16	5	ad 1	351
16	6	corp.	220
17	3	ad 2	55
17	3	corp.	354
18	2	ibid.	547
18	3	ibid.	546
19	2	ibid.	476
19	2	ad 2	451
19	2	corp.	455
19	3	ibid.	483
19	3	ad 5	479
19	id.	ibid.	481
19	5	ad 3	498
19	6	corp.	522
19	8	corp.	493
19	9	ibid.	538
19	id.	ibid.	539
19	id.	ibid.	541
20	1	ibid.	508
20	2	ad 3	513
21	1	corp.	532
21	1	ad 1	527
21	1	ad 1	530
22	4	ad 1 et 6	493
25	2	ad 3	128
25	4	ad 2	486
25	6	ad 3	249
26	3	ad 1	553
27	1	corp.	318
32	1	ibid.	321

Quaest.	Artic.	Locus	Pag.
32	1	ad 2	50
49	3	ad 3	81
49	3	ad 4	244
51	3	ad 3	77
54	1	ad 2	547
54	2	corp.	323
58	3	ibid.	342
58	4	ibid.	346
58	7	ad 2	331
60	1	corp.	30
70	3	ad 2	111
76	2	ad 2	137
77	1	corp.	265
77	6	ibid.	72
77	id.	ad 3	149
77	id.	ibid.	544
77	7	ad 1	544
78	1	ad 3	30
79	3	ad 2	458
80	1	corp.	447
82	4	ibid.	18
82	id.	ibid.	20
82	id.	ibid.	271
82	4	ad 3	334
84	7	corp.	379
85	2	ad 3	320
85	5	ad 3	346
85	7	corp.	22
105	5	ibid.	176
117	1	ad 2	46

Ex Prima Secundae

Quaest.	Artic.	Locus	Pag.
6	4	ad 6	541
8	2	corp.	500
9	1	ad 2	560
9	id.	corp.	271
10	1	ibid.	31
10	id.	ibid.	87
12	13	ad 2	335
16	1	corp.	530
17	7	ibid.	504
22	2	ad 1	81
22	id.	corp.	502
25	1	ibid.	519
25	4	ad 1	ibid.

Quaest.	Artic.	Locus	Pag.
26	4	corp.	513
28	1	ibid.	517
31	1	ad 1	509
31	id.	ad 2	510
31	2	corp.	90
31	3	ibid.	511
31	5	ibid.	38
32	1	ibid.	561
32	5	ibid.	512
33	4	ibid.	510
46	2	corp.	521
54	4	ibid.	340
54	id.	ad 3	341

Quaest.	Artic.	Locus	Pag.	Quaest.	Artic.	Locus	Pag.
56	4	ad 4	526	61	id.	ibid.	536
56	5	corp	526	65	3	ad 2	35
57	2	ad 2	33	66	5	ad 4	33
60	5	corp.	529	72	6	corp.	85
60	id.	ibid.	528	107	1	corp.	37
61	5	ibid.	535				

Ex Secunda Secundae

15	3	corp.	31	110	1	ad 3	205
17	3	ibid.	505	115	1	corp.	526
19	7	ibid.	22	123	7	ibid.	19
26	7	ibid.	516	134	4	ad 1	529
61	4	ad 1	531	166	2	corp.	31
101	1	corp.	21	179	1	corp.	38
101	3	ibid.	ibid.	181	1	corp.	ibid.
103	1	ibid.	527				

Ex Tertia Parte

77	2	corp.	137

Quaestiones Disputatae

De Potentia.

quaest.	artic.	Locus	Pag.	quaest.	artic.	Locus	Pag.
3	9	ad 5 et 6	28	7	5	corp.	216
5	1	ad 2	90	7	id.	ibid.	233
5	4	ad 1	ibid.	7	6	ibid.	227
5	5	corp.	121	7	7	ibid.	220
5	8	corp.	380	7	7	ad 1 in opp.	206
6	6	ad 13	111	7	7	corp.	226
7	1	corp.	95	7	11	corp.	355
7	2	ibid.	157	8	1	ibid.	321
7	4	ad 2	198	8	id.	ibid.	323
7	5	corp.	85	9	5	corp.	318
7	5	ad 8	199	9	7	ibid.	138

De Malo.

4	1	ad 15	152	12	14	corp.	541
5	5	ad 10	118	16	5	ibid.	499
6	a. un.	corp.	334				

De Spiritualibus creaturis.

unic.	6	ad 10	78	unic.	10	ad ult.	380

De Anima.

unic.	4	ad 1 et 3	380	unic.	14	ad 4	268
»	9	ad 6	544	»	20	ad 1 sec.loc. obiect.	383

De Virtutibus.

1	5	corp.	530

De Veritate.

1	1	corp.	226	1	3	corp.	362
1	id.	ibid.	349	1	a.a. 6,9	ibid.	353
1	id.	ibid.	350	1	12	ibid.	356
1	id.	ibid.	365	1	21	ibid.	238
1	1	ad 3	359	1	id.	ibid.	239
1	1	ad 15	370	2	1	ibid.	255

Quaest.	Artic.	Locus	Pag.
2	2	corp.	279
2	id.	ibid.	281
2	id.	ad 7	432
2	4	corp.	345
2	id.	ad 4	185
2	5	corp.	381
2	6	ad 4	376
2	8	corp.	386
2	11	ibid.	218
2	id.	ibid.	226
2	id.	ibid.	210
2	id.	ad 4	222
2	id.	ad 6	ibid.
2	12	ad 7	410
2	12	corp.	388
2	id.	ibid.	399
2	id.	ibid.	403
2	14	corp.	413
2	15	ad 4	440
3	1	corp.	351
3	4	ad 6	436
3	8	corp.	154
4	2	corp.	318
4	id.	ibid.	321
4	6	ibid.	119
4	id.	ibid.	247
5	9	ad 10	414
8	4	corp.	297
8	11	ibid.	381
8	14	ad 6	331
8	id.	ibid.	458
8	14	ad 8	332
8	id.	ad 12	558
8	15	corp.	342
10	5	ibid.	379
10	id.	ad 5	376
10	id.	ibid.	377
10	12	corp.	53
10	id.	ibid.	57
10	id.	ibid.	164
12	1	corp.	340
14	8	ad 4	459
14	10	ad 1	40
14	11.12	corp.	37
16	1	ad 13	271
18	2	corp.	28
20	2	ibid.	340
20	id.	ad 3	181
20	4	corp.	489
20	id.	ad 1	433
21	1	corp.	18
21	id.	ibid.	240
21	id.	ibid.	538
21	id.	ad 1	164
21	id.	ad 4	238
21	3	ad 2	240
21	4	corp.	154
21	id.	ad 3	245
21	id.	ad 4	164
21	id.	ibid.	166
21	5	corp.	555
21	id.	ibid.	242
21	id.	ad 5	159
21	id.	ad 6	165
21	id.	ad 8	166
22	12	corp.	271
22	id.	ibid.	272
22	id.	ibid.	334
22	id.	ad 3	275
23	1	ad 3	449
23	2	corp.	522
23	2	ad 1	519
23	4	ad 1	483
23	id.	ad 4	410
23	5	ad 3	494
23	6	corp.	498
23	7	ad 11	188
24	2	corp.	270
24	6	corp.	449
24	id.	ibid.	499
24	10	ad 1	35
25	1, 4	corp.	503
26	5	corp.	519
26	8	ibid.	502
27	7	ibid.	206

In Quatuor Sentent. Libros

Ex Primo Libro

Distin.	Quaest.	Locus	Pag.	Distin.	Quaest.	Locus	Pag.
Prol.	—	a. 2, ad 2	225	19	5	a. 1 —	89
2	1	a. 3 —	200	19	id.	a. 1 ad 7	356
2	—	a. 2 —	199	19	id.	a. 2 ad 1	220
2	2	— —	57	19	id.	id. ibid.	226
2	id.	— —	187	19	id.	a. 2 ad 4	534
2	id.	— —	227	22	1	a. 1 ad 3	195
3	1	— —	66	27	2	a. 3 ad 4	327
3	id.	— —	74	35	—	a. 1 —	84
3	3	— —	168	35	—	a. 1 ad 2	85
3	1 et 3	— —	206	35	—	a. 1 ad 3	279
4	2	— —	249	35	—	a. 3 —	306
5	1	a. 3 —	266	37	4	a. 1 ad 4	78
8	1	a. 2 ad 3	101	38	—	a. 1 —	424
8	2	— —	206	38	—	a. 5 —	388
17	2	a. 1 —	428	38	—	id. —	414
19	1	a. 2 —	187	39	1	a. 3 —	489
19	id.	id. —	188	45	—	a. 2 ad 1	458
19	2	a. 1 —	89				
19	id.	id. —	389	47	—	a. 1	522
19	2	a. 1 ad 4	90	47	—	a. 2	ibid.

Ex Secundo Libro

1	2	a. 2 ad 3	20	19	—	a. 2 ad 4	118
3	6	— —	139	32	2	a. 3	27
8	—	a. 4 ad 4	78				

Ex Tertio Libro

2	2	a. 1 —	102	26	—	in exp. litt.	505
7	1	a. 1 ad 5	196	—	—	— —	—
7	3	a. 1 ad 2	44	26	1	a. 2 —	28
9	—	a. 1 —	21	26	2	— ad 4	110
13	1	a. 2 —	183	32	—	a. 2 ad 2	514
23	2	a. 2 —	344	34	—	a. 2 —	21
25	2	a. 2 —	29				

Ex Quarto Libro

Distin.	Quaest.	Locus	Pag.	Distin.	Quaest.	Locus	Pag.
12	1	a. 1	137	49	2	a. 3 et 4	557
46	1	a. 1 quaes. 1	532	49	3	a. 1 q. 3 ad 1	558
46	id.	id. ibid.	533	49	3	a. 5 —	38
48	5	a. 2 ad penult. rat. in op	130	49	4	— —	447
				49	10	— —	40
49	2	a. 1 ad 15	319	50	—	a. 2 —	340

Ex Quodlibetis

I.	2	a. 1 —	164	V.	—	a. 9 ad 2	320
II.	—	a. 9 —	145	VIII.	—	a. 4 —	279
II.	2	— —	145	VIII.	4	a. 3 —	143
II.	2	a. 2 ad 1	132	IX.	—	a. 3 ad 1	547
V.	2	a. 1 —	486				

In Boetium de Trinitate

Quaest.	Artic.	Locus	Pag.	Quaest.	Artic.	Locus	Pag.
1	2	corp.	84	5	1	corp.	30
2	3	ibid.	46	id.	id.	ibid.	32
3	—	— —	33	6	1	ibid.	ibid.
4	2	corp.	139	id.	id.	ibid.	33
4	2	ad 6	430	ult.	ult.	ad ult.	40

In Aristotelem

Metaph.	I.	lect.	10	— —		Pag.	145
»	V.	»	3	— —		»	170
»	VI.	»	3	— —		»	488
»	VI.	»	ult.	— —		»	353
»	VI.	»	ult.	— —		»	361
»	XII.	»	6	— —		»	268
De Anima	III.	»	11	sup. text.	25	»	439
Posterior.	I.	»	36	» »	38	»	56

INDEX QUARTUS

Rerum et sententiarum quae in Primi Libri Commentario continentur, analytica tabula alphabetico ordine nunc primum copiosissime digesta.

(*Numeri paginas indicant*)

A

Abstractum - Quod abstracte significatur, nihil a se distinctum habere potest . . . 147

In formis generalibus recipitur praedicatio concreti de abstracto . . . . » 164

Accidens - Accidentia reducuntur ad genus causae materialis. . . . . » 134

Accidens sive in abstracto sive in concreto definiatur, semper in sua definitione, quae per nomen importatur, includit subiectum. . . . . » 194

Accidentia individuantia in rei individuae et subsistentis definitione cadunt, non ut essentialia principia, sed ut determinationes et limitationes essentiae . . . . » 135

Si aliqua duo per accidens conjungantur in aliquo, et unum sine altero inveniatur, probabile est quod et alterum sine illo inveniri possit . . . » 75

Substantia et accidens non conjunguntur per accidens sed per se . . . . » ibid.

Actio - *Actio et effectus sequuntur modum agentis principalis* . . . . » 184

Differentia inter actionem *immanentem* et *transeuntem* . . . . . » 285, 323, 467. 550

Actus *est simpliciter prior potentia ;* potest intelligi de prioritate naturae, et de prioritate durationis, sed diversimode . . . . » 95

Quod est in potentia non reducitur in **actum** nisi per ens **actu** . . . , . . . » ibid.

Idem secundum idem, non facit seipsum in **actu**, sed secundum aliud accipit et secundum aliud recipit . . . » 148

Omnis actus alteri inhaerens

terminationem recipit ex eo in quo est . . . . » 259
Potentia non potest **actum** *excedere in unoquoque ;* verum est *formaliter* in quantum est hunc actum respiciens, *non* vero *materialiter* . . . . » 262
Actus qui est in potentia ad alium actum, de necessitate caret aliqua perfectione . » ibid.
Idem non est simul in actu et in potentia respectu ejusdem . . . . » 68
An aliquid possit esse simul in actu virtuali et in potentia formali. . . . . . » 70 et seq.
Nihil agit in se ; an sit propositio vera in agentibus univocis tantum, an etiam in aequivocis . . . . » 71
Actus limitat potentiam » 142
Primum agens est actus purus . . . . » 96
Actus imperficitur ex eo quod esse receptum habet . . . » ibid.
Actus semper intelligitur minus compositus quam ipsa potentia . . . . . » 146 et seq.
Esse in actu dupliciter accipi potest : uno modo, in actu quidditativo et essentiali; alio modo, in actu existentiae actualis » 156
Idem secundum idem, non facit seipsum in actu, sed secundum aliud agit, et secundum aliud recipit . . . . . . » 148
In omnibus quae causant aliquid in seipsis, oportet esse diversitatem actus et potentiae . . . . » ibid.
Quod designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse in actu, et est intrinsecum rei designatae . . . . . » 156
Quod additur alicui, ad designationem essentialem, non constituit ejus rationem, sed solum esse in actu . . . » 157
Impossibile est aliquid esse actu, nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur . . . . » 154
Actus per obiecta distinguuntur et specificantur . . . » 290
Species actus specificati non distinguitur realiter a substantia et natura ipsius actus, sed tantum secundum rationem » 272
Distinguibile proportionatum objecto est actus . . . . » 462
Actus *exercitus*, actus *signatus* . . . . » 241
Adaequatio inter conceptum et rem . . . . » 351
In Adaequatione vel inadaequatione intellectus cum rè est veritas vel falsitas . . . » 362
Aër - In aëre recipitur species colorati ut ipsam deferat ad sensum . . . . . . » 282
Species colorum non sunt in aêre perfecto modo, sed tantum sicut in deferente . . . . » 332
Aequalitas – Aequalitas et similitudo sunt relationes aequiparantiae . . . . » 188 seq.
Aequivocum. - Aequivoca dicuntur quorum nomen idem est, ratio vero substantiae diversa . . . . . . » 187, 232
Aequivoca *a casu,* et aequivoca *a consilio*, quaenam dicantur . . . . » 214
Aequivoca a consilio *ab uno* aut *ad unum*. . . . . . » 221
In aequivocis *a casu*, nullus ordo aut respectus ad alterum consideratur, sed omnino per accidens est quod idem nomen diversis attribuatur . . . » 214
Non quidquid de Deo et aliis rebus praedicatur, secundum puram aequivocationem dicitur . . . . » 214
Accipiendo aequivoca formaliter ut aequivoca sunt, ut scilicet illis solum nomen est commune, unum non potest in alterius notitiam ducere . » 215

Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio . . . . » 87, 389

Ratio aeternitatis consistit in apprehensione uniformitatis ejus quod est omnino extra motum . . . . » 87

Quomodo intelligatur quod complementum in aeternitatis ratione, consistit secundum animae apprehensionem . » 89

In aeternitate duo considerantur: unitats divini esse, omnino immutabilis, et mensuratio ejus secundum quod psum divinum esse mensurat . . . . » 89

Aeternitas est mensura secundum nostrum intelligendi modum . . . . » 92

Aeternitas est mensura esse indivisibilis et secundum se totum simul existentis et omnino invariabilis, quod est esse divinum . . . . » 389

Aeternum secundum vocem dicitur affirmative, secundum rem dicitur negative. . . » 192

Aeternitas non dividitur in partes successivas, sed tota simul existit, et se habet sicut quoddam *nunc*, et sicut duratio indivisibilis semper stans et semper praesens, nullamque suscipiens variationem . . » 389

Aeternitatis ratio ex temporis ratione notificatur . » 88, seq.

Aeternitas et tempus conveniunt in communi ratione mensurae durationis rei, differunt tamen, secundum propriam rationem . . . . » 389

Sicut esse divinum comparatur ad esse creatum ut commune ad proprium, communitate perfectionis et causalitatis; ita aeternitas, in ratione mensurae, comparatur ad tempus sicut mensura communis ad propriam . . . . » 389

Aeternitas comprehendit omne tempus . . . . . . » ibid.

Omnia continentur et sunt in tota aeternitate . . . » 390

Non entia, esse praesentia Deo in aeternitate, dupliciter potest intelligi, secundum realem coexistentiam ad Deum, et secundum esse cognitum et obiectivum tantum; omnia utroque modo, tam praeterita et futura, quam praesentia, Deo in aeternitate sunt praesentia; et quomodo hoc sit . » 388 et seq.

Concedi potest, quod *omnia sunt praesentia et nihil est futurum* secundum quod Deo et aeternitati comparantur, non autem simpliciter et absolute . . . . » 392, seq.

De contradictoriis propositionibus nunquam concedendum est, quod sint simul verae, etiam ad Deum et aeternitatem res comparando . . . . » 393

Quod ab aeterno producitur ab aliquo extrinseco agente, potest desinere esse . . . » 90

Aevum quo esse angelorum mensuratur est totum simul, operatio tamen angeli qua res aliquas a se intelligit non mensuratur aevo et successionem habet . . . . » 394

Affectio. - Quid affectionis nomine importetur . . . » 502

Affirmativa. - *Ab affirmativa de praedicato infinito, aut negato, valet ad negativam de praedicato finito aut affirmato;* quando haec regula teneat relate ad temporis mensuram » 393

Agens *univocum* et *aequivocum* . . . . » 71

Omni agenti commune est

ut producat effectum similem formae per quam agit . . » 425

Agens ex non ente omnino, nullam habet proportionem ad agentem ex aliquo ente praesupposito . . . . » 43-266

Tanto unumquodque agens est virtuosius, et aliud agens excedens, quanto potentiam magis remotam ab actu, in actum reducit . . . . . . »ibid.

Agens non potest introducere actum in patiens, nisi eo modo quo natum est recipere. » 184 seq.

Agens per naturam non potest intendere multa in quantum sunt distincta . . . » 302

Non est idem intendere plura et intendere pluralitatem »ibid.

Agens est nobilius patiente et acto . . . . » 380

Agens quod secundum naturam propriam est ignobilius, potest producere formam nobiliorem, ut participans naturam superiorem. . . . . »ibid.

Agens universale est duplex, secundum *praedicationem* et secundum *perfectionem* . » 278

Agens naturale agit propter formam naturalem, et agens artificiale propter formam artificiatam . . . . » 449

Non est necesse ut omne agens naturale producat essentiam formae, sed sufficit ut sit causa dispositiva materiae, et sit causa unionis formae cum materia. . . . . . . » 28

Agere *nihil aliud est quam facere aliquid actu* . . . » 147

Agere *per se*, dupliciter potest intelligi . . . . » 449

Agere *per se*, est agere per voluntatem . . . . »ibid.

Albedo si esset separata a subiecto, esset perfectior albedine in subiecto existente . » 183

Ex defectu recipientis accidit ut sibi aliquid de virtute albedinis desit, qui fortasse non recipit eam secundum totum posse albedinis . . . . . »ibid.

Albedo ratione lucis est mensura omnium colorum. » 185

Alteronyma seu eteronyma sunt quae differunt nomine et ratione. . . . . » 232

Amans ad amatum se habet sicut ad id quod est aliquo modo unum cum ipso . . » 516

Quanto id unde amans est unum cum amato, est maius, tanto est intensior amor . » ibid.

Amor est vis unitiva. » 516 et seq.

Ad amorem triplex concurrit unio: *una* praecedens, quae est aut secundum substantiam aut secundum similitudinem: *alia* secundum affectum, quae est complacentia et coaptatio appetitus in appetibile: *tertia* est unio realis et est consequens amorem . . . » 517 et seq.

Amor est omnis affectionis principium. . . . . » 519

Amor in via consecutionis est principalis passio. . . » 520

Est amor *simpliciter*, et amor *secundum quid* sicut bonum et ens . . . . » 513

Amoris veritas, est amoris perfectio . . . . » 513

Amor dividitur in amorem *amicitiae* et amorem *concupiscentiae*, non dividitur autem in amicitiam et concupiscentiam. . . . . » 513 seq.

Amor amicitiae et concupiscentiae non sunt idem cum amicitia et concupiscentia. » 514

Deus ad irrationalia non habet amicitiam, proprie dictam, sed ea amat amore amicitiae proprie sumpto, et etiam amore concupiscentiae . . . » 514 et seq.

Ubi major est amor ibi major est delectatio in consecutione amati . . . . » 554

Differentia est inter amorem et alias operationes; quia aliae in unum tantum feruntur objectum, amor in duo fertur obiecta . . . . » 520 et seq.

Amor duobus modis secundum magis et minus dici potest » 521

Caeteris paribus magis amatur praesens quam absens; quandoque autem per accidens evenit oppositum . . . . » 519

Analoga secundum proprium significatum, dicuntur *proportionalia*, idest habentia secundum se similitudinem proportionis. Et *nomen analogum* dicitur quod significat plura ut proportionalia sunt. . . » 221

Analogiae nomen est vocabulum graecum et aliter accipitur a graecis aliter a nonnullis latinis . . . . . . » 221

Varii analogiae modi . » ibid.

Analogia *proportionis* et analogia *proportionalitatis,* quaenam sit . . . . . . » 221

Analogia unius ad alterum diversimode quandoque accipitur a S. Thoma . ibid. et seq.

Analogia creaturae ad creatorem, est ex eo quod creatura non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit, nec nominatur ens nisi inquantum ens primum imitatur: quod idem est de sapientia et de omnibus quae de Deo et creaturis dicuntur » 225

Analogice. Aliqua dupliciter analogice dicuntur; vel secundum quod plura habent respectum ad unum tertium, vel secundum quod duorum attenditur ordo unius ad alterum. Nomina analogice dicta de Deo non dicuntur primo sed secundo modo. . . . . » 216 seq

Analogum a graecis dicitur, quod plures rationes dicit ut sunt unum proportione » 208 seq.

Nomen analogum significare unum habere ordinem ad alterum, intelligitur aut formaliter, aut fundamentaliter . . . » 214

Quomodo primum analogatorum in diffinitione aliorum ponatur . . . » 222 seq. et 225

Quomodo significatum analogi sit in uno aut pluribus, et quomodo inter analogata sit unum primum . . » 218 seq.

Anaxagoras posuit Deum esse corpus . . . . . . » 131

Anaxagoras principium distinctionis dixit intellectum » 302

Angelus est infinitus in genere et secundum quid, non autem simpliciter . . . . » 261

Angelus plura per unam speciem distincte cognoscit, formando conceptum a se distinctum. . . . . » 332

Species intellectus Angelici continet virtualiter omnes species singularium, quae in nostra imaginatione sunt . . . » 332

Differentia inter similitudinem intellectus angelici et aeternitatem. . . . . » 394

Repraesentatio per speciem angelicam non mensuratur aevo sed tempore discreto » ibid.

Angelus potest plures simul habere intellectiones. quin cesset a cognitione sui . . . » 294

Differentia inter virtutem divinam ad res productas, et species intelligibiles intellectus angelici ad objecta intelligibilia . . . . » 335

Anima intellectiva est forma secundum se indivisibilis,

et non dividitur ad divisionem susceptivi. . . . . » 117

Anima intellectiva per se subsistit, sed ex se ipsa individua non est . . . . . » 135

Anima est una non quantitative, sed transcendenter. » 138

An anima sit in actu virtuali et in potentia formali . . » 72

Anima unius hominis est nobilior anima alterius hominis, individualiter, non autem specifice. . . . . » 72

Anima intellectiva eam perfectionem substantialem quam a principio accepit, immutabiliter conservat . . . . . » ibid.

Cogitatio animae est per quamdam informationem ipsius affectio autem per inclinationem . . . . » 425

Esse in anima aliter requiritur ex parte objecti intellectus, et aliter ex parte obiecti voluntatis . . . . . . » 446

Anthropomorphitae Deum corporalibus lineamentis figurabant . . . . » 131

Animal rationale posset accipi ut proprium exemplar animalium irrationalium, nisi aliquas differentias adderent positivas . . . . » 326

Appetibile primum et per se comparatur ad appetitum sicut movens ad motum . » 451

Appetibile dupliciter accipi potest: uno modo formaliter, alio modo fundamentaliter: primo modo non est de essentiali ratione boni, secundo vero est . . . . » 239

Unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum » 240

Appetibile est in appetente non secundum esse naturale, sed secundum esse intentionale . . . . » 272

Appetibile in ordine motionis voluntariae convenit ut sit movens immobile . . . . . » 274

Appetibile an moveat solum per modum *causae finalis*, vel etiam per modum *causae efficientis* . . . . » 270

Opiniones Thomistarum quorumdam et Capreoli de hac re » ibid.

Appetibile respectu voluntatis quae vult finem, movet non tanquam forma proprie efficiens sed specificans; respectu autem volitionis eorum quae sunt ad finem, movet per modum efficientis, tanquam ratio agendi . . . . » 271, seqq

Appetibile oportet ut cognoscatur ab appetente, non tamen ab ipsa voluntate . . . . » 272

In volitione finis appetibile existens intelligibiliter in appetente, movet appetitum quoad specificationem unde formaliter habet ut actus ejus sit talis, non autem effective concurrit ad ipsum actum per modum elicientis operationem. . . » 273

Appetitus, est *inclinatio consequens formam rei aut naturalem, aut apprehensam*. » 517

Appetitus est *naturalis* consequens formam naturalem absque apprehensione: *animalis* consequens apprehensionem sensus: *rationalis* consequens apprehensionem rationis. . » 515

Appetitus naturalis dupliciter dicitur: ut opponitur libero, et ut opponitur apprehensioni: in habentibus intellectum est primo modo, non autem secundo modo . . . . . » 30, 447, seqq

Appetitus naturalis ex se determinatur ad unum, appetitus autem animalis non determinatur ad unum nisi supposita apprehensione . . . . » 503 et seq

Appetitus fertur in rem secundum quod extra animam esse habet. . . . . » 446, seq.

Appetitus respicit bonum vel malum . . . . . . , . . » 508

Per boni adeptionem et praesentiam dicitur quietari appetitus. . . . . » 510

In appetitu sensitivo sunt virtutes circa passiones. . . » 526

Appetitus non tendit ad infinitum *privative*; licet possit tendere ad infinitum *perfectionaliter* ut est Deus . . » 552

Appetitus sciendi est naturalis actus voluntatis, quo in propositam sibi cognitionem fertur, ita quod in oppositum ferri non potest . . . . » 31

In motu appetitus circa finem non oportet quaerere, quantum ad ejus specificationem, causam efficientem aliam ab ipso appetitu . . . . . . » 273

An homo in sua natura consideratus appetat naturaliter visionem divinae essentiae. . » 41

Aquae quomodo naturale sit habere frigiditatem. . . . » 49

Argumentatio est rationis motus . . . . » 48

Argumentationum contrarietas ab oppositione conclusionum sumitur ad quas terminatur . . . . » ibid.

In omni argumentatione oportet extrema in uno medio convenire, et unita esse. . . » 215

Arianorum error ponentium Patrem et Filium duos Deos esse ; – quo sensu. – . » 257 seqq.

Aristoteles ex effectibus argumentatur primam causam esse . . . . » 64

Aristoteles ex motu argumentatur Deum esse . . . » 76

Aristoteles duos ordines substantiarum separatarum posuit, quaedam orbium motrices, et quaedam proximi fines motuum; omnes autem sub Deo. . . » 78

Secundum Aristotelem plures sunt substantiae ejusdem conditionis cum prima, quantum ad immaterialitatem et impassibilitatem, non autem quantum ad omnes conditiones. . . » 115

Rationes Aristotelis de aeternitate mundi, fundantur super possibile in natura, ideo efficacissimae, licet, per fidem, de facto oppositum teneamus » 131

Secundum Aristotelem Deus est infinitae potentiae *intensive* et secundum vigorem . » 114

Aristotelis doctrina de motus coeli perpetuitate . » 121 seq.

Aristoteles accipit univocationem pro analogia, quando aliqua conveniunt in una ratione proportionaliter . . » 213

Quomodo intelligendus Aristoteles, qui dicit Deum seipsum tantum cognoscere, et quod intellectus divinus vilesceret, si cognosceret ea quae sunt infra se. . . . . . » 298

Aristoteles quo sensu dicat Deum non intelligere aliud extra se, et quod vilia melius ignorantur quam sciuntur. . » 436

Ars non habet perfecte rationem virtutis, sed secundum quid . . . . » 530

Assimilatio motum ad similitudinem dicit . , . . . » 188

Aureolus-argumentum ejus quod contingens ut futurum, subditur certae cognitioni . . . . » 401

Et quod si Deus videt ab aeterno contingens, ut praesens, sequitur quod ipsum ab aeterno sit . . . . . . » ibid.

Averroes quid senserit de

infinitate primi motoris . . » 126
Averroes quid senserit circa Dei cognitionem . . . . » 306

B

Beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus . . . . » 551
Beatitudo est proprium bonum intellectualis naturae, ut intellectualis est . . . . » 549
Beatitudo intellectualis naturae est perfectissima operatio . . . . » 550
Beatitudo *simpliciter* et *essentialis*, et beatitudo *secundum quid*. Prima est ipse Deus; secunda est actus intellectus creati . . . . » 555
Homo suam beatitudinem vult ex necessitate: intellige, secundum universalem rationem, et quoad specificationem » 469
Beatitudo intellectus creati quantum *ad objectum* est summum bonum simpliciter; quantum *ad actum* est summum bonum in genere bonorum participabilium a creatura . . » 553
Beatitudo *formalis* creaturae non est ipse Deus . . » 553
Delectatio beatitudinem consequitur tanquam ejus complementum . . . . » 554
Benevolentia accipitur communiter et proprie: Primo significat actum voluntatis quo volumus bonum alicui quomodocumque ut est ejus: Secundo significat actum quo volumus absolute bonum alicui tantum ut est ejus bonum » 514
Benevolentia Dei erga creaturas irrationales est illa communis, non propria . . . ibid.
Bonum est quod omnia appetunt. . . . . » 237-239
Bonum non dicit pure absolutum . . . . » 239
Relatio importata nomine *appetibilis* rationem boni consequitur . . . . » ibid.
Bonum et malum sunt in rebus, verum et falsum in intellectu . . . » 425, seq. et 463
Omne bonum, aut est finis, aut ordinatum ad finem; et hoc aut simpliciter aut secundum quid . . . . » 475
Non esse, secundum se boni rationem habere non potest, nec sub voluntate cadere, sed tantum per accidens, sive ratione alterius . . . . . » 472
Bonum apprehenditur ab intellectu materialiter ut res, et formaliter ut quid conveniens intelligenti. *Primo modo* bonum apprehensum non habet rationem objecti voluntatis, sed tantum *secundo modo*, . . » 442
Bonum primum et summum oportet ut sit ipsa bonitatis essentia 106-107
Bonum sicut ens, in decem praedicamenta dividitur . » 166
Quomodo bonum et ens secundum essentiam convertantur . . . . » 167 seq.
Bonum est ipsum ens inquantum fundat relationem appetibilis . . . . » 239
Rationem boni concomitatur ratio causae *finalis* non autem *efficientis* . . . . . » 240
Quod est in unoquoque, est bonum ipsius . . . . . » 241
Nihil est bonum nisi inquantum est in actu; vel secundum actum *exercitum*, vel secundum actum *signatum* . . » ibid
Bono divino nihil opponitur ut privatio . . . . . . » 440
Bonum intellectum est pro-

prium objectum voluntatis; significat bonum intellectum, in quantum hujusmodi, esse volitum . . . . » 443

Sicut se habent res naturales ad suum bonum naturale, ita natura intellectualis ad bonum per formam intelligibilem apprehensum . . . . . » 455

Eo modo aliquid est volitum quo modo est bonum . . » 495

Bonum *universale* est duplex: universalitate *praedicationis*, et universalitate *perfectionis:* universale secundum perfectionem modo quodam perfectiori continet, quidquid continet universale secundum praedicationem . . . . » 506

Unumquodque naturaliter vult suo modo proprium bonum » 515

Bonum proprium dupliciter accipitur: ut opponitur bono accidentali, et ut opponitur bono alieno et extraneo . . . » 517

Bonum corporale dupliciter accipi potest . . . . . . » 527

Bonitas. Unumquodque esse et bonitatem in alia diffundit agendo . . . . . . » 237

Bonum est diffusivum sui esse . . . . » ibid.

Bonitas prima rei fundamentaliter et secundum quid est essentia rei, completive autem est actualis existentia rei . » 242

Nulla res creata est bonitas substantialis absolute, quia nullius rei creatae esse est essentia . . . . » ibid.

Bonitati divinae nihil est necessarium neque quantum ad esse, neque quantum ad bene esse . . . . » 471

Brutum. Potentia motiva et actio bruti quomodo sint determinata ad unum . . . » 270

Potentia motiva in brutis dupliciter potest considerari; secundum se et absolute, et in ordine ad judicium quo applicatur potentia motiva ad motum; et similiter actio ipsius bruti . . . . » ibid.

Bruta finem cognoscunt *materialiter*, non tamen *formaliter* sub ratione finis . . » 283

C

Cajetanus Card. S. Sixti, laudatus pro iis quae in libro *de ente et essentia* dicit de distinctione reali esse ab essentia » 162

Ejusdem ingeniosissimum opus de nominum analogia » 226

Eiusdem opinio de individuationis principio non accedit ad mentem S. Thomae . » 136

Capreolus — ejus opinio de ratione boni » 238 et seq.

Eiusdem opinio de Verbo intellectus in Beatis . . » 320

Eiusdem opinio de justitia commutativa in Deo . . » 531

Castitas maxime hominem ad perfectionem intellectualis operationis disponit . . . » 31

Causa univoca et aequivoca » 152

Causa aequivoca dicitur quando nomen formae productae, et causae et effectui convenit, sed secundum aliam et aliam rationem . . . . » 187

Deus non est causa omnino aequivoca, sed magis analoga » ibid.

Inter virtutem causae aequivocae, et ejus effectum non oportet esse convenientiam in genere, sed in aliqua ratione analoga et proportionali . » 198

Virtus primae causae secundum conditionem et naturam causae secundae operatur . . . . » 125

Causa prima dicitur prius agere in quantum secunda non agit nisi virtute primae . » 415

Actio primae causae, modificatur in causa secunda secundum modum ipsius causae secundae — (cum *nota*) . » 414

Causa prima producens effectum mediante causa secunda, non attingit effectum in aliqua priori duratione quam causa secunda . . . . . » 415

Ratio causae finalis ponit statum est ultimum . . . » 242

Quod est maxime tale est causa aliorum: quomodo intelligatur . . . . » 82

Quanto virtus causae perfectior est, tanto effectum perfectiorem facit, et e contra, quanto effectus per se perfectior est, tanto causam perfectiorem requirit . . . . » 119

Causae per se, debet effectus per se correspondere » 123

Prius est, secundum intellectum, causam esse quam effectum: quomodo intelligatur » 144

Unumquodque nobilius invenitur in causa quam in effectu; quomodo habeat veritatem » 151

Non potest aliquid praestantius sua causa cogitari . » 264

Unaquaeque res tanto est diuturnior, quanto ejus causa efficacior; quo sensu intelligendum sit . . . . » 268

Dicimur scire unumquodque cum causam ejus cognoscimus . . , ... » 295

Ex cognitione causae sufficienter cognoscitur effectus» 296-300

A causa variabili effectus contingentes sequuntur: quomodo intelligendum . » 489, seq.

Ratio causati, est in eo quod ab alio recipit esse . . . » 159

Certitudo est firmitas adhaesionis potentiae cognoscitivae ad suum cognoscibile » 110

Christus — In Christo est unum tantum esse substantiale » 174

Esse divinum in Christo est terminus temporalis generationis ejus, communicatus humanae naturae, non tamen terminus de novo productus . » 174

Quomodo Esse divinum se habeat ad naturam humanam in Christo . . . . . » 178 seq.

Anima Christi non potest cognoscere infinitum *simpliciter*, sed tantum *secundum quid*, sicut et intellectus noster . » 432

In Christo, est unum esse suppositi, duplex autem vivere » 547

Coelum est agens istrumentale intelligentiae moventis . . . . » 278

Coelum duplicem habet motorem, proximum finitae virtutis, et remotum, infinitae » 125

Motus coeli quomodo sit naturalis . . . . » 121

Perpetuitas motus coeli non est consideranda per comparationem ad ejus formam naturalem, sed per comparationem ad intelligentiam moventem . . . . » 122

Quo sensu motus coeli non cessabit naturaliter . . . » ibid.

Quo sensu Aristoteles inquit, motum coeli naturaliter esse perpetuum . . . . » ibid.

Fides tenet motum coeli cessaturum, non per motoris impotentiam, aut per mobilis corruptionem, sed ex voluntate Dei; . . . . » 131

In coelo non esse potentiam ad esse; quo sensu S. Thomas hoc admittat . . . » 118

In corpore coelesti est potentia quasi activa quae est virtus essendi; quomodo hoc sit . . . . » ibid et seq.

Corpus coeleste secundum se potest deficere, ab infinita autem potentia suae durationis perpetuitatem acquirit . . . . . . » 118

Quomodo coelum, iuxta Philosophum, habeat virtutem ut sit semper . . . . » 120

Coexistentia. Quo sensu temporale coexistit aeterno, et res creatae, etiam quae nondum sunt in tempore praesenti, coexistunt Deo . . . . » 390

Quo sensu sit verum: Adam coexistit Deo et similiter Antichristus coexistit Deo . . . » 391 et seqq.

Cognitio — Quomodo cognitio a sensu originem ducat . . . » 66

Cognitio intellectiva certior est quam sensitiva; quomodo intelligatur . . . . » 109 et seq.

Cognitio intellectiva et sensitiva considerari potest respectu proprii obiecti, et in ordine ad substantias sensibiles quae sub sensu et sub intellectu cadunt . . . . . » 110

Cognitio *supernaturalis*, quo sensu nobis necessaria sit . . » 37

Cognitio *supernaturalis* de Deo talis est non solum comparando intellectum possibilem ad agentem, sed etiam ad actualem notitiam in se . . . . » 28

In Deo omnia cognoscuntur non tanquam primo cognito, sed quia ab ipso causatur omnis cognitio » 63

Secundum modum cognitionis substantiae rei, est modus eorum quae de illa re cognoscuntur . » 24

Non possunt omnes passiones alicujus rei, de ipsa cognosci, nisi totaliter rei quidditas cognoscatur; nec perfecte rei quidditas cognosci potest, nisi cognoscantur omnes ejus proprietates ab ea naturaliter resultantes . . . . » ibid.

Cognitionis quantitas attenditur secundum obiecta, et secundum efficaciam actus . . . . » 30

Tanto aliquid perfectius cognoscimus quanto differentias ejus ad plura intuemur . . . . . . » 84

Quomodo cognitio *an est*, cognitionem *quid est* praecedat . » 386

Haec praecedentia habet locum in acquisitione scientiae nostrae, non autem in scientia Dei . . » 387

Differentia est inter cognitionem nostram et divinam, quia non omnis cognitio possibilis nobis inesse est tota simul; cognitio autem omnis possibilis Deo inesse est in ipso simul . . . . » 395

Duplex est modus quo aliquid dicitur primo et per se cognosci . . . . » 291, seq.

Cognita causa cognoscitur effectus; quomodo habeat veritatem » 300

Quod cognoscitur in communi tantum, imperfecte cognoscitur et in potentia . . . . » 302

Dupliciter potest aliquid in communi cognosci . . . . . . » 303

Multitudo cognosci non potest, nisi cognoscantur ea quae multa sunt et distincta . . . . . » 304

Cognitio *confusa*, et *distincta* » 332

Vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu, nisi adsit intentio » 334

Quae oportet sub una intentione cadere, simul oportet cognosci vel esse intellecta . . . » 335 et seqq.

An unica operatione possint plura successive cognosci » 337, seq.

In cognitione *quod quid est* non admiscetur compositio nisi per accidens . . . . » 347

Cognitio terminatur ad duo, ad conceptum, et ad rem per conceptum repraesentatam . . . . » 350

Cognitio complexorum et incomplexorum potest considerari ex parte actus, et in comparatione ad rem intellectam . . . . » 363

Cognoscere singulare in causa universali non est cognoscere ipsum ut determinatum ad hic et nunc . . . . » 398

Si aliqua cognitio est certa omnino, oportet ut cognoscibile nunquam deficiat ab eo quod de ipso cognoscitur . . . . » 399

Dupliciter potest cognosci res ut praesens: secundum tempus quo mensuratur cognitio, vel secundum mensuram superiorem in qua et ipsa existentia rei et tempus non-

dum existens continentur, cujusmodi est aeternitas . . . . » 404

Quomodo cognoscentia recipiant in seipsis aliarum rerum naturas, differenter a non cognoscentibus » 282

Sola cognoscentia nata sunt habere formam rei alterius in se » ibid.

Commune multis non est praeter multa nisi in intellectu . . » 172

Compositum dupliciter dicitur » 145

Compositionis nomine relate ad intellectum quid significetur . » 348

Compositum comparatur ad partes componentes sicut actus ad potentiam . . . . » 102

Compositum ex ratione compositionis est dissolubile . . . » 103

Ubi forma minus dominatur materiae illud magis potentiale est, magisque compositum . . . » 105

Ubi forma fuerit perfectior et magis materiae praedominans, tanto ex illa forma et materia fit aliquid minus compositum . . » ibid.

In compositis ex materia et forma, materia est ratio suscipiendi, et forma est ratio agendi . . » 148

Conceptus ab intellectu productus est similitudo rei intellectae, et similitudo intellectus informati specie intelligibili . . . . . » 288

Conceptus intellectus est forma repraesentativa rei intellectae, et inter ipsum et rem licet non sit adaequatio secundum esse naturae, est adaequatio secundum repraesentationem . . . . » 351

Conceptus quem intellectus intelligendo format, non est *quod* intelligitur, sed medium *quo* intellectus in rem cognitam fertur » 362

Conceptus *incomplexus*, et *incomplexum*, differunt sicut similitudo repraesentans et repraesentatum . . . . » 352

Incomplexum considerari potest, absolute secundum se, et secundum quod apprehenditur ab intellectu » 352

In complexo designatur comparatio incomplexi ad rem . . » 353

(Vide *Intellectus*).

Concretum — Concreta significantur ut formam habentia, et nihil prohibet quod habeant aliquid aliud praeter illam . . . . » 147

Concretum et abstractum, vide, *Praedicatio* . . . .

Conditionalis potest esse vera, cujus antecedens est impossibile » 113

Conjunctio naturalis originis *simpliciter* loquendo semper est maior omni alia, *secundum quid* autem, potest accidere contrarium » 516

Connaturalis dispositio, essentialis dici potest dupliciter: *uno modo* quia ad principia essentialia et naturalia consequitur; *alio modo* quia concomitatur essentiam, nisi interveniat impedimentum . . » 503

Contemplatio — Contemplationis actus ex passionum vehementia quam maxime impeditur » 31

Contingens est effectus causae impedibilis . . . . . . » 405

Contingens est quod secundum se et absolute potest non esse » 492

Contingens non repugnat certitudini cognitionis, nisi secundum quod futurum est . . . . . » 399

Cognitio quae fertur supra contingens ut praesens, potest esse certa, non autem est absolute certa » 399

Contingens ut est futurum necessitatem non habet, sed bene ut praesens . . . . . » 399, et seq.

Contingens cognosci ut futurum, dupliciter intelligi potest: ex parte causae, et ex parte effectus: secundo modo, certae cognitioni subdi non potest, bene autem primo modo » 400

Contingens ut praesens, pro illo tempore non potest non esse: potest intelligi de possibilitate absoluta, et de possibilitate mutabilitatis: de prima, verum est in *sensu composito*; falsum in *sensu diviso*: de secunda possibilitate utroque sensu est verum . . . . . » 400

Effectus existens in causa absolute impedibili, ut consideratur nullo modo impedita, neque ante productionem, neque in ipsa productione, non habet rationem contingentis ut sic, sed necessarii effectus . . . . » 402

Contingens futurum certae cognitioni subdi non potest: intelligitur de contingenti ut contingens

est in sua causa proxima, vel nondum determinata, non autem ut necessitatem habet in ea, vel jam determinata (Vide etiam *nota*) » ibid.

Ad cognitionem contingentium effectuum voluntatis non sufficit cognitio causarum et impedimentorum, nisi cognoscatur ipsa causa ut actu ultimate operans non impedita . . . . » 406

Certitudo divinae scientiae et rerum contingentia, simul stant » 399

Ordo cognitionis divinae ad rem contingentem, non est ordo praesentis ad futurum, sed ordo praesentis ad praesens . . . . . » 403

Contingens et *necessarium* habet quod sit *res*, et quod sit *effectus*. Ut *res*, est necessarium quod ex natura deficere non potest nec potest non esse; contingens vero quod ex natura sua potest deficere et non esse. Ut *effectus*, est necessarium quod procedit a causa necessario agente quae impediri non potest; est contingens, quod natum est esse a causa quae impediri potest . . . . . » 404, seq.

Contingens non differt a necessario quantum ad esse supra quod fundatur verum, licet differat secundum quod unumquodque consideratur in sua causa » 404, 405, seq.

Contingens effectus in ordine ad causam, quantum ad naturam effectus semper est contingens; quantum ad modum essendi, ut virtualiter est in causa, pariter est contingens; extra causam actu productus, est necessarius quia determinatus . . . . » 405

Defectus in effectu est ex causa contingenti, etsi una causa sit necessaria . . . . » 413

Stant simul primam causam alicujus effectus esse in se necessariam et immutabilem, et effectus contingenter evenire propter contingentiam secundae causae . » 413

Effectus producti a sola causa prima non sunt contingentes propter contingentiam causae primae, quasi ejus effectus impediri possint; sed sunt contingentes inquantum sunt res, quae ex se possent deficere et non esse . . . . . » 416

Non est verum quod omnis cognitio de futuro contingenti falli possit . . . . » 417

Continuum successivum idem numero reparari non potest . » 486

Contraria in eodem simul esse non possunt . . . . » 48

Contrariorum rationes in anima non sunt contrariae, et rationes contrariorum simul cognoscuntur ab anima . . . . » 436

Copula — Per copulam verbalem importatur in propositionibus unitas quaedam praedicati cum subiecto . . . . » 235

Corpus mathematicum et naturale . . . . » 109

Finis primi motus non potest esse corpus . . . . » 130

Corruptibile — Quod est per naturam corruptibile non potest incorruptibile essentialiter fieri, sed per aliquod superadditum » 118

Creatio habet modum actionis *transeuntis*, et relatio, quae creationem concomitatur, aliquam realem dispositionem coexigit in creationis termino . . . . . . » 484

Differentia inter creationem ut est actio *transiens*, et volitio quae est actio *immanens* . » ibid. et seq.

D

Daemones faciunt multa apparere quae in veritate non sunt » 43

Delectatio perficit operationem » 510

Delectatio potest dici quies et motus diversimode . . . . . » 510

Delectatio et gaudium quomodo se habeant inter se . . » 511, seq.

Delectationes sensibiles quoad nos vehementiores, spirituales autem secundum se majores . . » 38

Demonstratio est syllogismus faciens scire . . . . » 343

Demonstrationis principium est *quod quid est* . . . . . . » 24

Demonstratio *a priori* dupliciter potest esse . . . . » 169

Definitio termini in aliqua pro-

positione, dupliciter accipi potest: uno modo ex parte rei secundum quod est in se, alio modo, secundum quod est in intellectu nostro » 58

Definitio ex parte rei consideratur dupliciter: materialiter, et formaliter . . . . » 59

Definitio non est falsa nisi inquantum affirmationem falsam implicat » 356

Prius ponitur in definitione posterioris, conveniente sibi secundum nomen commune. . . . » 241

Quod in definitione tanquam pars essentiae non cadit, accidens sit necesse est . . . . . . » 135

Ratio quae assumitur ad ostendendum de aliquo *an est*, est definitio *quid* nominis; *quid est*, est definitio *quid rei* . . . . . » 66

Dependentia — Quod non dependet ab aliquo, potest aliquando sine eo inveniri: quomodo intelligendum . . . . » 153

Desiderium accipitur pro actu appetitus sensitivi vel rationalis; et pro appetitu vel inclinatione quacumque ad aliquid . . . . . » 36

Nemo fertur desiderio nisi in praecognitum: quomodo intelligatur ibid.

An desiderium proprie acceptum sit principium omnis affectionis » 520

Desiderium scientiae, quomodo frustrari possit . . . . . . » 35

Homo desiderat Deum naturaliter inquantum desiderat beatitudinem in communi . . . . . » 63

Omnes motus desiderii terminantur ad beatitudinem . . . » 552

Determinatio sequitur diversum indeterminationis modum: et sic indeterminationi per modum potentiae pasivae ex parte virtutis ad utrumlibet, respondet determinatio ab extrinseco agente; indeterminationi autem ex parte ejus *ad quod dicitur*, non respondet talis determinatio, sed ipsum agens ratione libertatis se determinare potest . . . . » 479

(Vide *voluntas*)

Scientia visionis in Deo, sequitur determinationem divinae voluntatis » 408

Determinationem divinae voluntatis sequitur determinatio omnium causarum. (*in nota*). . . . . » ibid.

Quod Deus ab aeterno determinavit, potuit non determinare, vel aliter determinare . . . . . » ibid

DEUS

Deus non potest definiri . . » 169

Deum **esse** demonstrari potest » 63

Cum Deum esse non sit ex sensu notum, neque ex terminis, oportet ut sit demonstratum . . . . » 64

Demostrationes quibus Deum esse ostenditur, ex parte rei sunt a posteriori, ex parte nostri sunt a priori . . . . » 66

De Deo non potest esse demonstratio nisi per effectum . . . » 170

Deus secundum se non potest non esse . . . . » 93

Deum esse an sit per se notum, ita quod ejus contrarium cogitari non possit . . . . » 53

Rationes ad dicendum quod Deum esse sit per se notum . . . » 54

Deum esse per se notum ex consuetudine qua homines a pueritia audierunt nomen Dei . . . . » 54

Deum esse per se notum *simpliciter*, non autem *quoad nos* . » ibid

Etiam concedentibus Deum esse, non omnibus est notum quod sit quo maius cogitari non potest. » 61

Etiam dato quod nomine Dei significetur id quo maius cogitari non potest, non sequitur illud esse in rerum natura . . . . » 61

Videntibus divinam essentiam, notum est Deum esse, per se . » 62

Non admisso esse in rerum natura aliquid quo maius cogitari non possit, non est inconveniens Deo aliquid maius posse cogitari; bene vero inconveniens est posito quod tale quid sit in natura , . . 62, 109

Efficax ratio ad probandum Deum esse ex aeternitate mundi sumitur, sed efficacior quae sumitur ex mundi novitate . . . . » 79

Probato quod Deus sit maxime ens, probatum est quod Deus sit. » 81

In consideratione divinae substantiae, procedendum est praecipue via remotionis . . . . » 83

Praecipuus modus divinae cogni-

tionis est ut procedamus cognoscendo *quid non est*, non autem *quid est* . . . . » 83

Divina substantia cognoscitur etiam per viam *causalitatis* et *eminentiae* . . . . » 84

Modus procedendi in differentiis negativis circa cognitionem Dei » 84

Una differentia negativa per aliam contrahitur . . . . . . » 85

Deus est **aeternus** . . . » 87

Deus non mensuratur tempore. » ibid. (Vide *Aeternitas*)

Deus **simplex** est et non est materia . . . . » 97

Si Deus esset materia, omnia essent a casu . . . . » 98

Refellitur positio fatua **Davidis de Dinando** qui posuit Deum esse materiam primam . . . . » ibid.

Deus et materia prima seipsis sunt diversa, tanquam in nullo convenientia . . . . ibid, et seq.

Deo nihil potest esse simplicius neque secundum rem, neque secundum intellectum ; quantum est ex parte ipsius rei, quamvis *ens* sit simplicius Deo secundum intellectum, ex defectu et debilitate intellectus nostri. . . . , 209, 218. 226

Deus non est in potentia passiva . . . . » 93

In Deo nulla est potentia ad esse substantiale, ab actu quem habet separabilis . . . . » ibid

Deus secundum se, hoc est, *ab intrinseco*, non potest non esse » ibid

Deus non habet aliquid prius se » 94

In Deo nulla est compositio et nulla potentia . . . . . » 102, 134

In Deo nihil potest esse quod suae naturae repugnet, neque aliquid quod non sit secundum naturae inclinationem . . . . » 107

Deus non est corpus . . . » 108

Deus non est corpus neque virtus in corpore . . . . » 111, seqq.

Deus est sua essentia seu quidditas aut natura . . . . » 132

Deus est Deitas . . . . » 135

In Deo esse actualis existentiae, et essentia idem sunt . . . . » 142

In Deo non est accidens . . » 146

Nihil est in Deo quod habeat causam . . . . » 147

Deus est quidquid est in ipso » 151

Deus est causa aequivoca creaturarum, non autem univoca . » 152

Supra Divinum Esse non potest aliquid superaddi, quod designet ipsum designatione essentiali, sicut designatur genus per differentias. . . . . » 153

Divina essentia et divina sapientia, quantum ad ejus formalem rationem diversimode considerantur » 156

Esse divinum licet sit ab omni principio determinante absolutum, non est tamen esse commune secundum rationem . . . . . » 158

Deus in nullo est genere . » ibid.

Deus non est esse formale omnium . . . . » 171

Si Deus esset esse formale omnium, esse cuiuslibet rei esset ab aeterno . . . . » 174

Deus non est esse omnium formaliter, sed super omnia . » 175 seq.

Essentia divina unita intellectui Beatorum non habet esse accidentale, nec unitur formaliter secundum esse . . . . » 287

Esse Dei quo intelligitur subsistere, potest considerari ut actualitas essendi, et ut formale principium contentivum producibilium » 301

Esse divinum non potest habere rationem esse communis, communitate universalis praedicabilis ; sed bene est esse commune communitate formae exemplaris, quia omne esse est quaedam ipsius similitudo . . . . » 176

Deus non est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut causa quae nullo modo suo effectui deest » 177 seq.

Simplicissimum in nobis ad quod fit resolutio non est res completa, sed aliquid rei, Deus autem est res simplicissima subsistens, non aliquid rei . . . . » 177

Esse divinum non potest esse formalis actus alicuius entitatis a se realiter distinctae . . » 178 seq.

Deus nullius rei est forma . » 178

Deus qui est ipsum esse, est

universaliter ens **perfectum**. » 180

Duplex est *perfectio* divinae essentiae, *intrinseca* et *extrinseca*; *Intrinseca* est ipse. *Extrinseca* est causata ab ipso; relate ad *primam*, multiplicatio divinae essentiae in creaturis non pertinet ad ejus perfectionem; relate ad *secundam* pertinet per modum *extensionis extrinsecae* . . . . » 454; 460 et seq.

A Deo totaliter removetur non esse, sed habet esse omne *eminenter* et *virtualiter* . . . . . » 184

Divina natura est ea cui omnis perfectio creaturae assimilatur » 306

Deus cum omnibus rebus similitudinem habet et dissimilitudinem » 186

Convenientius dicitur creatura similis Deo quam e converso » 187 seq.

Nullo modo concedendum est Deum esse similem creaturae; quomodo intelligatur . . . . . » 190

Nulla habitudo Dei ad creaturam est realis, sed omnis est relatio rationis . . . . » 188

Perfectiones quae sunt in Deo non secundum eundem modum et eandem rationem sunt in creaturis, qua sunt in Deo . . . . . » 186

Perfectio et forma Dei non est in creatura ut ejus forma, sed per quamdam ejus participationem . » 188

Deus continet perfectiones creaturarum continentia actuali non autem potentiali, ut materia dicitur formas continere; et nobiliori modo quam sunt in creaturis. . . . » 200

Divina perfectio continetur in perfectione creaturae, quia similitudo causae et virtus ejus continetur in effectu . . . . - » 213

Omnes perfectiones creaturarum sunt in Deo secundum unam ejus virtutem. , ... » 197

Omnes perfectiones sunt in Deo sicut effectus sunt in causa aequivoca . . . . » 197

Sicut se habet sol ad calorem, ita Deus ad omnes perfectiones creaturarum . . . . » 197

Et quomodo haec comparatio sit intelligenda. . . . . » 199

Perfectiones quae sunt in Deo non solum ei tribuuntur quia eas causat, sed quia est in ipso aliquid conforme perfectionibus; puta, quia inter sapientiam nostram et virtutem Dei, qua nos sapientes facit, est aliqua similitudo et conformitas . . . . » 197

Divina essentia quum concipitur ut propria ratio alicujus in ipsa non existentis *formaliter*, sed *eminenter* tantum, res est in Deo *exemplariter* secundum repraesentationem intelligibilem tantum; dum autem concipitur ut ratio ejus quod in ipsa *formaliter* est, res repraesentata est in Deo *exemplariter* secundum repraesentationem *intelligibilem*, et secundum convenientiam formalem *in natura* . . . . . . » 536

Perfectiones quae in creaturis realiter et formaliter distinguuntur, in Deo sunt simpliciter, unitae, eminenter et universaliter » 202 et seq.

Quomodo perfectiones in creaturis sunt *particulariter*, in Deo autem *universaliter*. . , . » 203 seq.

Quomodo sapientia contineatur in Deitate *eminenter*, et similiter aliae creaturarum perfectiones » 203

Nomine Dei intelligimus primum motorem omnino immobilem. . . . . » 67, 79, 111

Dei nomine, Philosophi significant suppositum habens divinam naturam; Theologi, habens naturam divinam indistincte . . . . . » 132

Nomina importantia absolute perfectionem absque defectu, de Deo et aliis rebus praedicantur . . » 190

Nomina importantia perfectionem cum modo proprio creaturis, non dicuntur de Deo nisi similitudinarie et metaphorice . . . . . » 191

Nomina quae important perfectionem cum modo supereminentiori, soli Deo attribuuntur . . . . » ibid.

Necesse est plura esse nomina dicta de Deo . . . . » 200

Nullum nomen de Deo et aliis rebus potest univoce praedicari . . . . » 202 205

Ens dictum de Deo et creaturis non est univocum . . » 211 et seqq.

Divina nomina non sunt syno-

nyma . . . . » 227 232
Ea quae de Deo et aliis rebus dicuntur, praedicantur analogice » 216
Omne quod de Deo et creaturis dicitur, secundum prius et posterius praedicatur . . . . . , . . . » 210
Conceptus haberi possunt de Deo virtualiter contenti in phantasmate creaturae, inquantum est instrumentum intellectus, ex creaturis, Dei conditiones investigantis . . . » 213
Deus a nobis non concipitur aliquo simplici conceptu adaequato, sed inadaequato . . . . . . » 213
Inter Deum et creaturam est analogia proportionalitatis non autem proportionis . . . . . . » 221
(Vide etiam *Analogia*)
Res nominum de Deo et aliis rebus dictorum per prius esse in Deo; quo sensu intelligatur. . » 217
Sapientiae nomen dictum de Deo et creatura, diversas naturas immediate significat, habentes tamen inter se similitudinem et proportionem secundum quod una ab altera exemplatur . . . . » 230
Nomen Dei prius significat conceptionem intellectus quam rem intellectam . . . . » 234
Non sunt vanae enuntiationes quas intellectus noster de Deo format . . . . - » 235
Quomodo in propositionibus de Deo, ex parte intellectus importetur unitas et diversitas. . . . . » 236
Deus est **bonus** . . . . . » 236
Deus est primum desideratum » 237
Deus est causa esse et bonitatis in genere causae *efficientis*, et in genere causae *finalis* . . . . » 240
Divina bonitas non hoc modo est finis creaturarum, ut per ipsas habeat esse, sed magis e contrario, ut res ipsam participent . . . » 474
Divina bonitas se habet ad artem divini intellectus sicut forma exemplaris ad conceptum, quem in seipso format artifex de ipsa . . . . » 474
Deus est sua bonitas . » 240 seqq.
In Deo non potest esse malum » 243
Deus est omnis boni bonum » 245, seq.
Deum esse omnis boni bonum dupliciter accipi potest . . . » ibid.
Deus est summum bonum . » 246
Non est nisi **unus** Deus . « 248
Deus est **infinitus**. . . . » 258
Nullus est perfectionis suae terminus, sed est summe perfectus . » 259
Ipse est sua infinita duratio, ejus virtus et perfectio infinita . . » 258
Deus est infinitae potentiae, quia movet tempore infinito . . . » 112
Deus est actus nullo modo in alio existens, cum non sit forma in materia nec esse suum alicui formae vel naturae inhaereat sed sit subsistens . . . . » 259
Deo nihil potest cogitari perfectius . . . . » 263
Deus est **intelligens**. . . » 269
Differentia inter Deum ut substantia intellectualis est, et alias intelligentias . . . . » 17
Ex hoc quod Deus est intelligens, sequitur quod suum intelligere est sua essentia . . . . » 285
Deus seipsum perfecte intelligit » 289
In Deo omnia sunt ut actu intelligibilia et immaterialiter. . , » 290
Deus primo et per se, solum seipsum cognoscit . . . . . » 291
Deus cognoscit alia a se . . » 295
Deus magis intelligit per hoc quod rebus influit . . . . . » 434
Quomodo Deus alia in seipso tantum videat . . . . . » 297 seq.
Deus res alias intelligit terminative, sed per divinam essentiam » 298
Deus cognoscit res alias a se, non solum quantum ad praedicata communia, sed etiam quantum ad propria prout ab invicem sunt distinctae . . . . » 299
Deus intelligit distinctionem omnium rerum causando res . . » 301
In Deo tum intelligere tum esse, ultimam actualitatem dicunt . » 301
Multa a Deo intellecta, in Deo distinctum esse non habent. . » 308
Perfectio divini intellectus simpliciter dependet ex perfectione primi intellecti, quod est divina es-

sentia . . . . » 309
Quo sensu intelligatur quod multitudo intellectorum requiritur ad perfectionem divini intellectus. » 310
Dei intelligere praeexigitur ordine naturae ad esse intelligibilium » 311
Divina intellectio formaliter a rebus intellectis non dependet, est tamen in ipsa aliquis respectus rationis dependens ab extrinseco objecto . . . . » 311
Deus intelligit multa per hoc quod essentia divina, quae est species intelligibilis divini intellectus, et Verbum divinum, est omnium similitudo . . . . » 313
Conceptio intellectus divini non solum est similitudo Dei intellecti, sed etiam omnium eorum quorum divina essentia est similitudo . » 314
Forma divini intellectus est conceptio ad cujus similitudinem res producuntur . . . . » 19
Quomodo Deus intelligendo essentiam suam ut omnium similitudinem, omnia intelligat . . . » 324
Divina essentia inquantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum . . » 324
Divinam essentiam posse accipi ut propriam rationem singulorum, potest dupliciter intelligi . . » 327
Intellectus divinus in essentiam suam tripliciter potest ferri. *Simpliciter, ut medium per quod*, et ut *imitabilem* . . . . » 328
Deus cognoscit essentiam suam ut propriam rationem; quid significet » 328
Deus omnia simul intelligit . » 329
In Deo non est habitualis cognitio » 340
Divina consideratio non est ratiocinativa vel discursiva . . » 342
Intellectus divinus non intelligit per modum componentis et dividentis . . . . . . » 346 et seq.
Licet intellectus divinus non componat aut dividat, non tamen ab eo veritas excluditur, quae secundum Philosophum solum circa compositionem et divisionem intellectus est . . . . » 349, seq.
Divinus intellectus concipit et intelligit compositionem et divisionem intellectus nostri per verbum simplex . . . . » 351
Divinum intelligere est totum simul, aeternaliter existens, nostrum autem successionem habet inquantum per accidens adiungitur ei continuum et tempus. » 387 558 seq.
(Vide *Aeternitas*)
Deus est sua **veritas**. . . » 364
Deus est veritas quantum ad absolutum . . . . » 365
In Deo est purissima veritas » 367
Divinus intellectus est in fine sublimitatis. . . . . » 368
Sicut veritas intellectus humani mensuratur a rebus, ita e converso res mensurantur ab intellectu divino . . . . » ibid.
Scientia Dei est sicut scientia artificis, sed similitudo attendenda est quantum ad aliquid non quantum ad omnia . . . . . » 385
Aliter loquendum est de scientia Dei quae est *causa rerum*, et aliter de scientia nostra quae *causatur a rebus* . . . . » 386
Deus necessario cognoscit omnia quorum est causa, eo quod sit causa per intellectum agens . , » 373
Deo convenit secundum naturam ut sit aliorum causa; duplicem habet sensum . . . . » 296
Deus est causa motus per intellectum, adiuncta voluntate . . » 448
In divina cognitione continetur omnis cognitionis perfectio, sicut in primo cognitionis fonte . . » 375
Cognitio Dei de aliis rebus est ad modum practicae cognitionis » 377
Deus cognoscit singularia quia causalitas ejus extenditur usque ad singularitatem formae sensibilis » 378
Intellectus divinus est similitudo repraesentativa materiae et formae » 384
Quod Deus cognoscit etiam ea quae non sunt . . . . . . » 385
Scientia *simplicis intelligentiae* et scientia *visionis* » 395, seq. et 408
Distinctio in notitiam simplicis intelligentiae et visionis, non est accipienda ex parte divinae scientiae, sed ex parte objectorum quae per ipsam cognoscuntur . » 396, seq.
Contingentium singularium, ab aeterno Deus infallibilem scientiam habuit, nec tamen contingentia esse desistunt . . . . . » 398 et seq.

Deus scit ea quibus contingentium causae possunt impediri . » 406
(Vide *contingens*)

Scientia divina intelligi potest necessaria necessitate absoluta, aut necessitate immutabilitatis » 408

Scientia Dei ut ejus entitas est, est necessaria; in ordine vero ad scitum contingens, est necessaria ex suppositione: sive quod referatur ad scitum ut est scitum, sive ad scitum ut est effectus ejus » 407 seq.

Scientia *simplicis intelligentiae*, quae secundum rationem praecedit actum voluntatis, necessaria omnino est. » 408

Scientia *visionis* est necessaria necessitate immutabilitatis . . . . » 408, seq.

Quidquid Deus scit *scientia visionis*, non repugnat absolute Deum nescire, cum ad esse creaturae volendum non necessitetur . . , ... » 408

Scientia *visionis* in Deo sequitur determinationem divinae voluntatis . . . . . » 408

Scientia Dei est causa remota non autem proxima, ideoque effectus ejus est contingens, licet ipse sit causa necessaria. . . . . » 406

Scientia Dei est causa rerum quantum ad esse et modum » 412

Deus causat res, et necessitatem, et contingentiam rerum . . . . » 416

(Vide *causa, contingens* et *necessarium*).

Non potest esse quin effectus non eveniat necessario, qui in scientia Dei est ut eveniat necessario; et non potest esse quin contingenter eveniat, qui in scientia Dei est ut contigenter eveniat . . . . . . » 412

(Cum *nota*) . . . . . . » ibid.

Variatio rerum, non inducit variationem in scientia divina » 417

Ex variabilitate nostrae cognitionis non potest idem argui de cognitione divina, et committitur fallacia consequentis . . . . ibid. et seq.

Tempus aliter comparatur ad nostram cognitionem, et aliter ad divinam . . . . » 417

Cognitio divina, aeternitate mensuratur, quae omni differentiae temporis adest, et sic res nunquam variatur in comparatione ad divinam cognitionem . . . . » 418

Deus cognoscit futura ut praesentia in sua actualitate, non in tempore nobis praesenti sed in aeternitate; et in tempore nobis futuro, secundum quod et ipsum in aeternitate continetur. . . . . » 403, seq.

Quomodo relate ad divinam scientiam sit vera haec propositio: Deus nunc scit Christum nasciturum . . . . » 419

Quomodo concedi potest haec propositio: Non quidquid Deus scivit scit; . . . . » 419

Non omne enunciabile quod fuit verum in praeterito tempore, est verum in praesenti, licet in praesenti, Deus de ipso cognitionem habeat, pro tempore quo est verum . . . » 419 seq.

Res non dicitur futura respectu divinae cognitionis et ideo, ex suppositione, non potest aliter evenire ut ab ipso cognoscitur . . . . » 420

Deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscit . . . . » 423

Deus, motus voluntatis cognoscit quia est omnis operationis principium. . . . . » 423 seq.

Deus cognoscit infinita . » 427

Deus cognoscit infinita scientia *simplicis intelligentiae* non antem scientia *visionis*. . » 433

Deus cognoscit infinita per species infinitas ad quas intellectus noster est in potentia » 430

Quo sensu dicatur; Deum non cognoscere infinitum inquantum infinitum. . » 432, seq.

Deus cognoscit vilia, nec hoc ejus derogat nobilitati, immo eam attestatur . . . » 434, seq.

Deus cognoscit mala. . » 436

In Deo est ratio qua malum cognoscit; quo sensu . . » ibid.

Deus habet propriam ideam eorum quae proprio conceptu intelligimus, si naturam aliquam dicant, non autem si dicant negationem . . . . » 442

Deus est **volens** . . . » 442

Voluntas Dei non est aliud quam sua essentia . . . » 450

Quo sensu dicatur, Deum *appetere se* finem . . . . » 450

Principale volitum divinae voluntatis est divina essentia » 451

Deus volendo se vult etiam alia . . . . » 453

Deus volendo se vult omnia quae in ipso sunt, intelligitur de producendis . . . . . » 456

Deus vult alia a se inquantum volendo se et bonitatem suam, vult eam in alia diffundi . . . . » 540

Deum velle bonitatem suam multiplicari *quantum possibile est*, dupliciter potest intelligi » 454

Divina operatio non perficitur ab extrinseco sicut nostra » 455

Deus vult alia a se libere et secundum quandam condecentiam . . . . » 455

Deus unico actu voluntatis se et alia vult . . . . . » 458

In Deo sicut intellectus intelligendo se, libere intelligit alia practice, ita voluntas volendo se, vult alia libere . » 457

Voluntas Dei antecedens et consequens . . . . . . » 522

Voluntas consequens in Deo semper impletur, non autem *voluntas antecedens* (cum *nota*) . . . . » 522 et seq.

Deus vult alia a se de necessitate *suppositionis*, non autem de necessitate *absoluta* . . . . » 459, seq.

An aliquid pertineat ad perfectionem divinae volitionis facta aliqua suppositione, quod non pertinet illa suppositione non facta, et sic non omnis perfectio sit Deo necessaria » 460

Multitudo volitorum non repugnat unitati et simplicitati divinae substantiae . . . » 462

Deus vult alia bona, non tantum in quadam universalitate, sed etiam in particulari, nec hoc ejùs simplicitati repugnat » 463

Deus vult etiam ea quae non sunt . . . . . » 464, seq.

Deus de necessitate vult suum esse et suam bonitatem, nec potest contrarium velle » 468

Deus si non voluisset esse creaturarum nulla poneretur in ipso imperfectio et potentialitas, sed libertas, et carentia cujusdam respectus rationis . . . . » 469

Voluntas Dei non est aliorum a se ex necessitate . » 470

Quando dicitur: Deus vult hoc causatum: est enunciabile non necessarium sed possibile, non prout possibile dicitur secundum aliquam potentiam, sed prout dicitur possibile quod non necesse est esse, nec est impossibile non esse » 477

Quomodo divina voluntas dicatur indeterminata secundum se . . . . » 480

Quomodo sit in Deo potentia voluntatis realiter utrumque

oppositorum respiciens . » ibid.

Voluntas divina non determinatur *effective*, sed *formaliter* ab intellectu proponente objectum ab ipsa aeternitate » 480

Determinatur ex bonitate sua, quae est finis, proposita ab intellectu divino per modum *specificantis* . . . . » ibid.

Licet Deus circa causata nihil necessario velit absolute, vult tamen aliqua necessario *ex conditione* vel *suppositione* . . . . . » 483 et seqq.

Quando dicimus; Deum non potuisse non velle quod voluit, intelligendum est de possibili secundum aliquam potentiam ab actu separatam; si enim intelligeretur de possibili secundum non repugnantiam terminorum, falsum esset . » 485

Quidquid Deus potuit potest, intelligendum est de possibili dicto ab aliqua potentia activa, vel etiam de possibilitate logica . . . . . . » 485

Et similiter intelligendum est ex parte ipsius *potentiae*, *non* tamen ex parte *factibilis* » 486

Voluntas Dei non potest esse eorum quae secundum se sunt impossibilia . . . . . . » 486

Aliter se habet Deus ad contingentia et necessaria et aliter aliae causae . . . . » 488

Divina voluntas contingentiam non tollit, nec necessitatem absolutam rebus imponit . . . . » 488

Quae Deus voluit necessaria esse, iis dedit causas necessarias, quae autem voluit esse, contingentia, dedit causas contingentes . . . . » 488

Si Deus aliquid velit, illud de necessitate eveniet, verum est de necessitate ex parte conditionalis et *consequentiae*, falsum autem ex parte *consequentis* . . . . » 492

Quae Deus vult necessario et infallibiliter evenire, vult per causas necessarias et infallibiles; ea autem quae vult fallibiliter et contingenter evenire, vult mediantibus aliis causis contingentibus et fallibilibus . . . . » 493

Divina voluntas nostram sollicitudinem non tollit, quia sic aliqua vult nobis provenire ut nostro studio nostraque sollicitudine acquirantur . . . » 493

Fatuum esset conari ad hoc ut aliquid simul sit volitum a Deo, et tamen ejus oppositum fiat; non tamen est fatuum, conari ad oppositum ejus quod Deus vult . . . . . . » 493

Fatuum est conari ad oppositum ejus quod Deus vult futurum esse: est verum in sensu composito, falsum in sensu diviso . . . . » 494

Cum divina voluntate stat potentia deficiendi effectus, licet non possit cum ipsa non esse effectus divinae voluntatis stare (cum *nota* ibid). . » 494

Divinae voluntatis ratio potest assignari . . . . . » 495

Ratio divinae voluntatis aliquando continet solum *decentiam*, aliquando *utilitatem*, aliquando *necessitatem ex suppositione*, necessitatem vero absolutam solum cum vult seipsum . . . . » 496

Quomodo sit procedendum in assignanda divinae voluntatis ratione . . . . . » 496

In divina voluntate non est discursus . . . . » 497

Aliud est aliquid esse rationem divinae voluntatis, et aliud est esse ejus causam » 497

Divina sapientia est regula divinae voluntatis . . . » 498

Divinae voluntatis non oportet aliquam causam ponere » 497

Nihil aliud a Deo est divinae voluntatis finis, licet unum creatum alterius rei creatae finis sit . . . . » 498

In Deo *liberum arbitrium* invenitur . . . . » 499

Deus est maxime dominus suorum actuum, non quoad substantiam, sed quoad terminationem ad objecta . » 501

Divinae voluntati indifferentia convenit non ex potentialitate et imperfectione virtutis, sed ex indipendentia finis a rebus quae ordinantur ad finem . . . . » 477

(Vide *Voluntas*)

Nulla *passio* ut passio est, Deo convenire potest . . » 502

Passiones quae secundum rationem suae speciei, divinae perfectioni repugnant, de Deo in scriptura metaphorice dicuntur . . . . » 522

Tristitia et *dolor* non sunt in Deo . . . . » 505

Spes aut *desiderium* non est in Deo . . . . » ibid.

Timor non est in Deo . » 506

Poenitentia non est in Deo » ibid.

Invidia non est in Deo » ibid.

Ira non est in Deo . » ibid.

Gaudium et *delectatio* Deo non repugnant secundum suam speciem . . . . » 507

In Deo est *amor* secundum propriam rationem suae speciei . . . . » 512

Bonitas divina omnes *virtutes* suo modo continet . » 524

Nulla virtus est in Deo secundum habitum . . . . » ibid.

Bonitas divina non omnes virtutes formaliter continet, sed quasdam *formaliter* et quasdam *eminenter* . . . . » ibid.

Virtutes ad vitam activam pertinentes, prout hanc vitam perficiunt, Deo competere non possunt . . . . . . » 524 et seq.

Virtutes quae nos circa passiones dirigunt, non sunt in Deo . . . . » 525-527

Virtutes moderativae passionum, secundum inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonum, ut est honor, dominium, victoria, vindicta, et alia circa quarum appetitum est fortitudo, magnanimitas, mansuetudo; quamvis in Deo non sint proprie, dicuntur tamen *metaphorice*, propter similitudinem effectus . . . » 527

Veritas quae est virtus, iustitia, liberalitas, magnificentia, prudentia, ars, sunt in Deo . . . . . . » 529 et seqq.

Simpliciter et proprie in Deo non est *justitia commutativa*, sed in forma divini judicii cum pro meritis retribuit, est *justitia distributiva* simpliciter et proprie . . » 532 et seq.

In Deo sunt maxime virtutes contemplativae ut sapientia et scientia . . . . . » 537

Deus non potest velle *malum* inquantum malum est et sub ratione mali . . . . . . » 538

Aliquando vult malum secundario, in quantum vult suam bonitatem per aliquam perfectionem manifestari, cui malum aliquod conjungitur . . . » 539

Odium alicujus rei Deo convenire non potest. . . . » 539

In Scriptura dicitur Deum aliqua odio habere *similitudinarie* . . . . . . » 540 et seqq.

Deus est **vivens** . . . » 543

Deus est sua vita, et sic vita divina idem est quod ejus essentia . . . . » 547 seq.

Vita Dei est sempiterna. » 548

Deus est perfectissime **beatus**, et ejus beatitudo omnium aliorum beatitudinem excedit . . . . » 553

Unica Dei beatitudo eminenter et unite continet quidquid in omni nostra felicitate multipliciter et divisim continetur . . . . » 560

Differens et diversum, quomodo distinguuntur . . . » 98

Differens aliquam formam importat, per quam differens est; diversum autem non importat formam per quam sit diversum . . . . » 100

Ad differentiam requiritur ut quae distinguuntur, sint in genere aliquo aut specie . . » 101

Differentia non est de essentia generis . . . . . » 153

Differentia oportet esse praeter id quod intelligitur in ratione generis: dupliciter esse potest . . . . » 163, 157

Differentia dupliciter ad genus potest comparari . . » 252

Differentia a genere suo non distinguitur realiter sed formaliter, licet in se aliquam distinctionem realem et compositionem requirat . . . » 252

Differentia conducit ad esse » 157

Discrimen inter differentiam et esse . . . . » 256

Quae sunt unum proportione sunt differentia, quomodo intelligendum . . . . . » 101 seq

Dilectio. Caeteris paribus unumquodque magis diligit se quam aliud . . . . » 554

Discursus est quando ab uno considerando, in aliud transimus . . . . » 342

Ad rationem discursus duo requiruntur . . . . » ibid.

In deceptione semper est aliquis discursus, licet in imperceptibili . . . . » 368

Cum aliquid cognoscitur per id quod est de ejus ratione, non dicitur illud per discursum cognosci, sed per primam operationem intellectus . . . » 441

Diversum identitati opponitur, et universaliter non identitatem importat . . . . » 98

Diversum absolute dicitur, sed omne differens, aliquo differt . . . . » 101

Diversum et diversitas negative dicuntur, sicut non idem et non identitas . . . . » ibid.

Durandi argumentum quod contingens ut futurum, potest per certitudinem cognosci. » 401

Duratio in esse invariabili tempore infinito, non requirit infinitam virtutem; quomodo hoc sit . . . . » 120

Sunt aliquae durationes quae in indivisibili consistunt . » 92

E

Effectus secundum conditionem suam in cognitionem causae ducit. . . . . . . » 49

Aliter objectum dicitur adaequatum potentiae et aliter effectus causae, et quomodo hoc intelligatur. . . . . . » 24

Nullus effectus est Deo adaequatus . . . . » 25

Ex cognitione tamen effectuum possumus cognoscere primam causam esse, et quod intellectualis est et immaterialis. . . . . » ibid.

Effectus qui non recipit formam secundum speciem simi-

lem ei per quam agens agit, nomen ab illa forma sumptum secundum univocam praedicationem recipere non potest; quomodo intelligatur . » 204 seq.

Effectus divini non continentur in divina essentia sicut imagines in speculo, sed ut effectus in causa per unicam virtutem omnia producente » 297

Electio proprie est respectu eorum quae sunt commixta et convenientia, dum unum eorum prae aliis praeacceptatur . » 500

Electio semper ad liberum arbitrium pertinet. . . . » 500

Electio est eorum quae sunt ad finem, non autem omnia ordinata ad finem sub electione cadunt . . . . . » 501

Ens essentialiter de omnibus praedicatur . . . . . . » 168

Ens non ponitur in definitione tanquam genus . . » ibid.

Ens et verum sunt objectum intellectus. . . . . . . » 290

Gradus entis est duplex: aliquis transcendens et communis; aliquis vero particularis » 489

Ens non potest esse genus quia differentias non potest habere, cum nihil sit de cujus intellectu non sit ens . . » 206

Si ens esset univocum oporteret esse genus . . » 206 et seq.

De ente et aliis generalissimis generibus potest aliquid demonstrari, non per definitionem sed per simplicem intellectus conceptionem . » 169 seq.

Omnes conceptiones in conceptum entis resolvi, et ad illum aliquid addere, et simplicissimum esse; quomodo sit intelligendum . . . . . » 230

Conceptus mentalis de ente et de omnibus aliis nominibus convenientibus Deo et creaturis analogice, non est unus adaequatus perfectus et praecisus; sed unus proportione et similitudine, ut conceptus objectivalis de ipsis analogatis . . . . » 226 231

Conceptus mentalis entis, et conceptus objectivalis » 226 seqq.

Conceptus *quid rei* et *quid nominis* relate ad ens . . » 227

Ens et alia analoga ab univocis distinguuntur quantum ad conceptum mentalem nnum et praecisum . . . . . » 229

Ens actu significat essentiam ut est sub actuali existentia; *ens in potentia* significat essentiam absque esse actuali . » 165

Aliud est dicere ens absotute, et aliud est dicere ens in actu. . . . . » 167

Aliquid uno modo potest repugnare rationi enti, alio modo non. . . . . » 487

Ens licet significet quod habet esse, aliter tamen participialiter et aliter nominaliter sumptum . . . . » 163 et 165

Ens divisum in decem praedicamenta, est ens nominaliter sumptum . . . . » 164

Ens quantum ad conceptum imperfectum quem dicit, non est simplicius Deo secundum intellectum, ex conditione ipsius rei, sed ex imperfectione intellectus nostri formantis conceptum Dei ex additione ad conceptum entis, eo quod ipsum uti est in se non videat » 209

Deo subditur ens inquantum ens et per consequens omnis dispositio entis. . . . . » 488

Enunciabilia de eadem re, dupliciter multiplicari possunt » 51

Error non est in principiis sed tantum in conclusionibus » 367

Quomodo error contingit in intellectu . . . . » 357

Esse non dicit naturam aliquam abstrahibilem et contrahibilem per differentias, sed actum distinctissimum, et actualitatem omnium quae sunt in re. . . . . » 255

Esse, nihil est formalius aut simplicius. . . . . » 146

Esse est actualitas omnium formarum . . . . » 147

Esse rei est actualitas omnium quae in re sunt . . » 176

Esse est formalis terminus generationis . . . . » 173

Esse in creaturis realiter distinguitur a quidditate . . » 142

Esse in omni creatura realiter ab essentia distinguitur » 164

Distinctio realis esse ab essentia, est causa distinctionis formalis inter illa. . . . » 162

Nobilitas uniuscuiusque rei est sibi secundum esse . . » 182

Esse secundum communem rationem suam, diversos gradus et perfectiones essendi continet sub se . . . . . . » 180

Communitas *esse*, non est communitas ad modum generis, sed ad modum formae quae limitatur per receptivum . » 161

Esse commune sive universale, sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur, non tamen sine receptibilitate additionis . . » 176

Esse divinum est absque additione non solum cogitatione sed etiam in rerum natura, et non solum additione caret sed etiam receptibilitate additionis . . . . » 176 et seq.

Esse divinum non potest designari essentialiter per aliquid superadditum . . . . . . » 159

Esse divinum limitari non potest . . . . » 157

Si ponatur quod *divinum esse*, omnium est esse formale, sequetur nullam esse naturalem generationem. . . . » 175

Esse dupliciter accipitur: ut significat actualem existentiam et ut significat compositionem intellectus. Primo modo, *esse Dei* est nobis ignotum; secundo modo, sub demonstratione cadit. . . . . » 65

Cum cognoscitur *Deum esse* actualitatem essendi, divinum esse non perfecte cognoscitur; et cur . . . . » ibid.

In quo conveniant et in quo differant esse abstractum *secundum rem*, quale est *esse divinum*, et esse abstractum *secundum rationem*, quale est esse commune . . » 157 et seq.

Res dicitur esse per suum esse et per suam formam, sed diversimode . . . . » 144

Esse abstractum et omnino irreceptum, omne esse in subiecto virtualiter continet . » 183

Esse divinum, si formaliter sumatur ut ab aliis distinctum attributis, est causa *exemplaris* omnium esse, non autem proprie *effectiva* . . . . . » 424

Quod non incepit esse nec esse desinet: quomodo intelligendum . . . . » 90

In substantiis separatis et in anima est compositio essentiae et esse . . . . » 148

Si natura duorum, est secundum aliud et aliud esse, in ipsis neutrum erit sua quidditas vel suum esse . . . . . . » 253

Esse separatum ab omni subiecto est perfectior modus essendi absolute . . . . » 183

Res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse; duplicem sensum habere potest . . . . » 172

Esse formale dividitur per esse substantiae quae est genus . . . . » 171

Sicut ens dividitur in substantiam et accidens, ita *esse* dividitur in substantiale et accidentale . . . . » 171

Esse inhaerens et esse finitum convertuntur, sicut esse separatum et esse infinitum » 261

In iis quae non mole magna sunt, hoc est majus esse, quod est melius esse. . . . » 258

Esse creaturae non est per se notum quia aliud ab ejus quidditate: — quomodo intelligendum . . . . » 57

Omne quod est, quando est necesse est esse: verum est in *sensu composito*, non autem in *sensu diviso* . . . . . » 401

Essentia rei possibilis ab actuali existentia realiter distinguitur . . . . » 91

Est formalis distinctio inter essentiam et esse in re existente in genere . . , . » 160

Essentia in compositis significatur per modum partis . » 132

Essentia in supposito se habet ut pars formalis, non autem ut pars materialis , ... » 134

Essentia ubi a supposito distinguitur rationem habet causae formalis . . . . . . » 141

Essentia divina in divino supposito nullo modo rationem partis habet; in supposito immateriali creato, aliquo modo, non tamen simpliciter; in materiali autem supposito simpliciter . . . . » 133

In Essentia creata tam materiali quam immateriali, significatio per modum partis in supposito habet fundamentum in re, in essentia autem divina nullum habet fundamentum ex parte rei significatae, sed tantum ex parte nominis significantis . . . . » 133

Essentiae generum et specierum individuantur secundum materiam signatam hujus vel illius individui . . . . . » 135

Ubi essentia alicuius est ipsum suum esse proprium, impossibile est ut eadem secundum eandem rationem alii conveniat . . . . » 255

Unumquodque prius dicitur de illo quod est per essentiam tale, quam de eo quod est tale per participationem . . . » 210

Esse tale per essentiam vel per participationem multipliciter dicitur. . . . . » 145 seq.

Dici per essentiam tale, dupliciter accipi potest (cum *nota*) . . . . » 556

Essentiae rerum sunt sicut numeri . . . . » 249

Est, significat compositionem propositionis, et aliquando actualem existentiam . . . » 65

Esse et actualitas existendi, est id quod significatur per verbum, est . . . . » 142

Evidentia intellectui quotupliciter fiat . . . . » 50

Exemplar alicujus potest esse in alio dupliciter: secundum convenientiam in natura, et secundum repraesentationem tantum . . . . . . » 535

Intellectus divinus apprehendens essentiam suam, quomodo apprehendat exemplar rerum . . . . » 328

Exemplariter aliquid esse in Deo dupliciter potest intelligi: in natura ipsius, et in intellectu. . . . . » 534

Quomodo divina essentia accipiatur ut propria ratio eorum quae dicuntur exemplariter

esse in divina sapientia . » 536
Existentia. Nulla natura, ultimate est ens actu, nisi sub esse actualis existentiae sit » 144
Ratio actualis existentiae diversificatur cum reali diversitate susceptivi . . . . » 161

F

Fallacia *consequèntis* quando accidat . . . . » 417
Falsitas an et quomodo sit in prima intellectus operatione » 356, seqq.
In ordine ad intellectum divinum res non possunt dici falsae, sed in ordine tantum ad intellectum humanum . . . . » 368
Felicitas humana est secundum operationem intellectus per habitum perfecti . . . . . . » 551
Felicitas est duplex : *speculativa*, quae in actu sapientiae consistit, et *activa* quae consistit in usu moralium virtutum . . . . . . » 560
Fides — Cognitio per fidem quam habemus de Deo verior est » 38
Multum perfectionis, humanae rationi acquiritur ex qualicumque cognitione divinorum per fidem » 39
Fidei veritas, veritati naturaliter nobis inditae non contrariatur » 45
Fidei veritas ex propriis rationibus terminorum non apparet » 46
Ad cognoscendam fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam notissima esse potest, humana ratio verisimiles, non autem demonstrativas rationes colligere potest . . . . . . » 49
Verisimiles rationes ad cognoscendam fidei veritatem, quantumcumque debiles sint, utile tamen est, ut in his se se mens exerceat humana, si tamen demonstrandi et comprehendendi praesumptio desit » 50
Fidei certitudo cum inevidentia est . . . . » 50
Filius in divinis non est secundum divinitatem noviter genitus, et per mutationem de non esse ad esse, sed aeternaliter per generationem, quae est simplex productio, est a Patre productus . . » 174
Finis — Unaquaeque res tunc optime disponitur cum ad finem suum convenienter ordinatur . » 16
Quomodo in artibus respectu finis sit ordo . . . . » ibid.
Finis universi est etiam universitatis principium . . . . » ibid.
Primum agens et ultimus finis, realiter sunt idem . . . . » ibid.
Finis universi est bonum intellectus, seu veritas . . . . . » 17
Quo sensu veritas dicitur finis universi et bonum intellectus divini » 18-19
Sicut agentium inferiorum duplex est finis, proximus et remotus; ita intellectus divini est finis proximus et ultimus . . . . . . » 19
Finis alicujus effectus, dupliciter potest dici ultimus . . . . » ibid.
Necessarium ad finem dupliciter est; *ad esse* simpliciter, et *ad bene esse*. . . . . . » 36, 471
Finis ad quem natura humana est ordinata, supernaturalis est » 39
Quomodo intelligatur, quod quamvis homo inclinetur naturaliter in finem ultimum, non potest tamen naturaliter illum consequi sed solum per gratiam . . . . . . » 40
In ordine finium illud simpliciter habet rationem finis quod est ultimo intentum . . . . . . » 242
Praestituere sibi finem est statuere sibi aliquid ad quod propriae operationes dirigantur . . . » 283
Agentia naturalia ab intellectu aliquo diriguntur, sed finem non cognoscunt . . . . » ibid.
Finis et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur . » 449
Causalitas finis consistit in hoc: quod propter ipsum alia desiderantur . . . . . . » 456, 463 seq.
Cum aliquid volumus propter finem *tantum*, illud accipit rationem voliti ex fine . . . . . » 458
Ita se habet finis in operabilibus, sicut principia in speculabilibus » 461
Finis est tota ratio volendi id quod est ad finem, ut ad finem ordinatur . . . . » 470
Finis dupliciter consideratur: absolute ut id quod propter se desideratur, et ut comparatur ad id quod est ad finem in ratione causae finalis . . . . » 471

Fini duo conveniunt, quod sit propter se appetibilis, et quod alia propter ipsum sint appetibilia, *primum* sibi convenit inquantum est bonum, *secundum*, inquantum est causa eorum quae sunt ad finem » 475

Finis potest actu non exercere causalitatem finis . . . . . » ibid.

Operatio sumit speciem ex fine » 481

Finis ultimus simpliciter, et secundum quid . . . . » 555

Finitum — Omne finitum secundum suam naturam ad generis alicujus rationem pertinet . . » 259

Finitas et infinitas potentiae separatae et quantitatibus *aequivoce* convenit, juxta Commentatorem » 125

Forma proprie dicitur esse illius, quod ipsam perfecte et complete habet, et non secundum quandam imitationem . . . . » 187

Formae in creaturis materialibus non subsistunt . . . . . » 133

Formae quae de subsistentibus, aut in universali, aut in particulari non praedicantur, in seipsis individuatae non subsistunt . . . . » 135

Forma existens in subiecto de necessitate est limitata . . . » 183

Forma limitatur per susceptivum, per modum causae *materialis*, non autem per modum *efficientis* » 261

Forma finitur per materiam; — quomodo sit intelligendum . » 260

Forma infinita dicitur quia non contrahitur ad aliquem gradum suae naturae, sed omnem gradum sibi possibilem convenire habet » 261

Formarum intelligibilitas dupliciter considerari potest; absolute, et in ordine ad hunc intellectum » 311

Formae intellectae in actu, fiunt unum cum intelligente in actu; quomodo intelligendum . . . » 279

Forma inferioris gradus non potest producere similitudinem suam in gradum altiorem; quomodo sit intelligendum in ordine cognitionis . . . . » 330

Forma quando in uno est complete, in altero vero secundum imitationem, hoc dicitur alterius habere formam et esse ei simile, non autem e converso. . . . » 187

Quanto forma magis vincit materiam, tanto ex ea et materia magis efficitur unum . . . . » 105

Forma abstracta nihil extraneum ab ipsa secum admittit . . . » 107

Nobilior forma secundum substantiam potest esse imperfectior secundum aliquam rationem . » 111

Formarum quibus aliquid operatur, aliqua secundum se indivisibilis est et in subiecto indivisibiliter recepta, quae ad susceptivi divisionem non dividitur; aliqua vero indivisibilis secundum se, in subiecto autem divisionem per accidens capit . . . . » 117

Forma haec non fit, nisi quia in hac materia recipitur, materia autem non est haec, nisi aliquo actu ipsam limitante et distinguente » 140

Aliquae formae accidentales possunt secundum omnem perfectionis gradum haberi ab aliquo subiecto . . . . » 183 et seq.

In omnibus agentibus, forma est operationis principium, sed diversimode pro diversitate agentium » 276

Forma quae est ratio agendi, est principium elicitivum et effectivum operationis ut *quo*, non ut *quod* » 287

Forma quam primo et principaliter intendit agens et movens universale, oportet quod sit universalis . . . . » 277

Forma universalis dupliciter esse oportet in causa universali . . » 278

In solo intellectu forma habet esse universale . . . . . . » ibid.

Forma quae est principium operationis potest considerari *materialiter* et *formaliter* . . . . . » 292

Unumquodque agit per formam suam quae est essentia, vel pars essentiae . . . . » 265

Formae non sunt in rebus particularibus secundum communitatem suae rationis . . . . . » 284

Formae earum rerum quarum Deus est causa, ad speciem divinae virtutis non perveniunt . » 202

Per unam formam non producuntur simul plures operationes ab uno agente. . . . . . . » 294

(Vide *Materia* — et *individuationis principium*).

Futurum. — Futurus quis incedere non incedet. . . . . » 400

Praesens ut praesens, non potest non esse, habet tamen potentiam ut in futuro non sit . . . . » 401

Futuri cognitionem S. Thomas quandoque excludit a Deo, ut futurum suae cognitioni, et ut est tantum in causis suis, eo modo quo nos futurum cognoscimus . . » 421

Futurum cognitum a Deo est necessarium non necessitate absoluta et *consequentis*, sed sub conditione et *consequentiae*; vel etiam in sensu *composito*, non autem in sensu *diviso* . . . . » 421

(Vide *contingens*).

G

Gaudium — Gaudii obiectum est bonum praesens et habitum » 505

Generatio per se est via in esse, et corruptio via in non esse » 173

Generatio ut est mutatio de non esse ad esse communiter consideratur a philosophis; a Theologis vero ut est simplex productio » 173 et seqq.

Generationis termini sunt, compositum, forma et esse, sed diversimode . . . . » 173

Accipere novum modum essendi, non autem novum esse, non facit generationem . . . . » 174

Si forma non faciat esse, accipiens formam non dicitur generari; quomodo intelligendum apud Theologos, et quomodo apud Philosophos » 175

Generationis perpetuitas provenit a motu coeli, non ratione variationis absolute, sed ratione uniformitatis et perpetuitatis talis variationis . . . . » 491

Gentiles ponebant elementa mundi et eorum virtutes esse Deos . . . . ; : . . . . . » 131

Genus est quod univoce de pluribus differentibus specie praedicatur in eo *quod quid* . . . » 208

Genus dicit naturam ab inferioribus suis per intellectum abstrahibilem, et ab omni principio limitante, quae per differentiam eandem ipsi, realiter ad speciem contrahitur . . . . » 207

Natura generis non potest cognosci nisi ejus differentiae primae cognoscantur . . . . » 374

De generis natura aliter loquendum est secundum quod est in specie secundum rem, et aliter secundum quod in communi consideratur, per abstractionem a speciebus et a differentiis . . . » 155

Genus per differentiam limitatur et appropinquat ad esse . . : » 252

Genus quomodo dicatur designari sive determinari per differentias » 153

Genus multiplicatur in speciebus *realiter* et quantum ad esse quidditativum specierum, non autem multiplicatur *formaliter* et quantum ad esse quidditativum proprium. . . . . » 161

Genus dupliciter considerari potest: *materialiter* et *formaliter*; materialiter non est pars neque speciei neque differentiae; formaliter dicit partem essentiae speciei, non autem differentiae. . . . » 99

Quomodo genus et materia se habeant ad actum et ad esse actualis existentiae. . . . . . » 157

Genus ut forma abstracta a speciebus est nobilius et perfectius suis speciebus . . . . » 106

Genus ut totum potentiale, est imperfectius speciebus . . . » ibid.

Ununquodque collocatur in genere per rationem suae quidditatis » 162

Esse cuiuslibet in genere existentis, est praeter generis quidditatem. . . . . » 160

Gratia licet sit immediate a Deo, est contingens, contingentia conveniente rei . . . . » 416

(Vide *contingens*).

Actum gratia informatum Deus non accipit a nobis tanquam aliquid omnino nostrum, cum ipsa gratia, quae est principium merendi, ab ipso in anima infundatur. . . » 532

H

Habitus scientiae : — variae de ipso opiniones . . . . . » 340

Habitus scientificus est collectio specierum ordinatarum . . . » 341

De habitu scientifico dupliciter loqui potest, formaliter, et fundamentaliter sive originative . . » 341

In intellectu angelico habitus *fundamentaliter* est species, *formaliter* habilitas ad utendum speciebus, atque ita in nobis habilitas per exercitationem in demonstrationibus . ! . . . . » 341

In omni intelligente et sentiente est habitudo ad rem secundum quod est extra, cum in ipsis sit forma rei intellectae et sensatae . . » 444

Aliter est habitudo intellectus ad rem intellectam, et aliter rebus materialibus ad id quod habet eandem formam . . . . » ibid. et seq.

Intellectus per speciem habitus cognoscit privationem formae . » 439

Habitus qui est in parte sensitiva est electivus, et ad rectam electionem remote inclinat . . » 526

Habitudo divinae voluntatis ad volita dupliciter considerari potest » 482

Herveus Natalis, ejus opinio de ratione boni . . , . . . » 238

Honor acceptus pro ipsa reverentia est bonum spirituale, inquantum vero corpores signis manifestatur, potest aliquo sensu dici corporale bonum. . . . . . » 528

I

Idea nominat conceptum qui est *terminus* per actum intellectus productus, et ponitur *principium*, non solum productionis sed etiam cognitionis rerum . . . . . » 351

Idea non est nisi eorum quae per se sunt intenta . . . . . . » 154

Ideae Platonis specierum specialissimarum, entis, unius et boni » 154

Omnia a Deo producenda, sunt in ipso quantum ad eorum propriam ideam, et exemplar, non autem quantum ad eorum prorium esse » 456

Idea creaturarum in Deo, est essentia divina ut intellecta tanquam repraesentativa omnium perfectionum inventarum in creaturis . » 329

Idem manens idem, natum est semper facere idem. . . . . » 124

Idolatrae — Error gentilium idolatrarum ponentium Deum animam esse coeli . . . . . . » 180

Imaginatio. — An imaginatio formet conceptum . . . . , » 320

Imaginatio pura non movet » 448

Imago. — Idem motus est in imaginem et in id cujus est imago . . . . » 314

Immobile — Oportet ut illud quod omnino est immobile, absolute moveat etiam per modum appetibilis et finis . . . . . . » 274

Imperfectum. — Omne imperfectum ab aliquo perfecto procedit » 184

Aliquid est imperfectum secundum quod est in potentia cum privatione actus. . . . . . » ibid.

Impossibile est duplex ; ex se, et ratione alterius, sicut necessarium est duplex : ex se et ex suppositione . . . . » 486

Impossibile est idem simul inesse et non inesse eidem . . . . » 46

Incarnatio. — Per Incarnationem suppositum divinum non accipit novum esse, sed novum modum essendi . , ... , . . . » 174

Inclinatio naturalis in aliquid, dupliciter considerari potest . » 35

Ad omnem formam sequitur inclinatio . . . . » 447

Inclinatio naturalis *duplex* : *una* consequente naturam et excludente cognitionem ; *alia* cum cognitione, et est actus *elicitus* naturalis quantum ad specificationem non quantum ad exercitum . . . . . » 40

(Vide *appetitus*).

Individuatio. Quomodo materia signata, sit individuationis principium : — variae Thomistarum sententiae . . . . » 135, seq.

Iuxta mentem S. Thomae ad individuationem concurrit materia et quantitas; idest, materia sub quantitate . . . . » 136, seq.

Individuationis totale principium, est materia quantitate signata et limitata . . . . » 136 et seq.

Materia signata ut principium individuationis, duo includit: materiam incommunicabilem, et quantitatem ad quam primo materialis distinctio pertinet . . . . » 137

Nec sola materia individuat, nec sola quantitas . . . . » ibid.

Immaterialia, per se ipsa individuantur . . . . » 133

Unitas quae est per principium individuationis, est unitas quantitativa . . . . » 138 seq.

Individuum. — In individuo duo conveniunt, incommunicabilitas et distinctio . . . . . . » 137

Individuum distinguitur a specie per materiam, et ab alio individuo per quantitatem . . . . . » 137 seq.

Infallibilitas et inevitabilitas non tollit contingentiam, libertatem et consilium . . . . » 494

Infinitum dicitur secundum quantitatem corporalem, et secundum quantitatem spiritualem, seu perfectionem . . . . » 258

Infinitum secundum quantitatem tale est, quod majus quantum infinito, cogitari non potest: et similiter infinitum secundum perfectionem tale est, quod nihil ipso potest perfectius cogitari . . . . . . » 263

Infinitum dicitur *privative* et *negative*: privative ex eo quod natum est habere finem, negative quia est summe perfectum, et nullus est perfectionis suae terminus » 258, seq.

Infinitum *privative* dicitur propter remotionem formae; infinitum *negative* propter remotionem susceptivi et materiae limitantis formam » 258

Deus est infinitus quantitatis spiritualis seu perfectionis, et ex parte formae seu negative . . . . » 259

Si non esset infinitum, frustra esset ordinatio intellectus ad infinitum, potest enim ipsum apprehendere, et habet inclinationem ad illud . . . . » 263, seq.

A Deo infinita exemplari possunt, habentia infinitas perfectiones . » 428

Unum infinitum simpliciter, majus esse non potest alio infinito simpliciter; sed bene infinitum simpliciter, est majus infinito secundum quid . . . . » 429

Infinito secundum se repugnat totum capi ab intellectu si *sucessive* accipiatur . . . . » 429

Infinitum non repugnat cognitioni, nisi inquantum repugnat numerationi . . . . » 430

Quo sensu dicatur: infinitum inquantum infinitum est ignotum » 432

Cum dicitur Deum perfecte cognoscere infinitum, non intelligitur quod ejus cognitio pertingat ad ultimum, sed quod nulla pars illius latet ejus cognitionem . . . . » 433

Infinitum repugnat fini, quomodo intelligendum . . . . » 242

Infinita distantia est duplex, *simpliciter* infinita, et *secundum quid* infinita . . . . » 266

Inter ens et non ens est distantia *secundum quid* infinita . . . » ibid.

Instrumentum operatur ad hoc, ut explicetur in effectu quod virtualiter in principali agente continetur . . . . » 80

Intellectus est primus auctor et motor universi, non solum sicut principium *quo*, sed etiam ut suppositum agens . . . . » 17

Intellectus est primus auctor et motor universi, tanquam ejus formam in se continens, et voluntas huic adiungitur tanquam hanc causam ad agendum applicans . . » 20

Intellectus simpliciter speculativus non movet . . . . » 448

Intellectus divinus similitudinem suae veritatis in universum inducit, ut divinam bonitatem assequatur » 19

Vis divini intellectus in intelligendo assimilatur virtuti activae » 434

Intellectus divinus, multa in uno intelligit, intellectus autem noster diversis intellectionibus cognoscit » 51

Intellectus divinus nulla alia specie intelligibili intelligit, quam sua essentia . . . . » 286

Intellectus divinus omnia cognoscit eo modo quo intellectus noster cognoscit *quod quid est* . . . » 347

Quanto intellectus est superior et magis elevatus, tanto plura potest intelligere quae inferior intellectus capere non potest . . . » 26

Intellectus angelicus magis excedit intellectum humanum. quam intellectus philosophi intellectum idiotae . . . . » 26

Intellectus noster sic se habet ad manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem. » 27, 54

Intellectus noster secundum modum praesentis vitae cognitionem a sensibus accipit . . . . . » 24

Intellectus noster naturaliter in genere intelligibilium infimum locum tenet. sicut materia prima in genere rerum materialium . . . . . » 32

In intellectu est habitus primorum principiorum omnium scientiarum » 33

Quid requiratur ut intellectus fiat habilis ad cognitionem rerum immaterialium. . . . . » 31

Intellectus et voluntas non per idem omnino agit et patitur . » 149

In intellectu et voluntate quomodo sint actus et potentia proportionaliter ad materiam et formam . » ibid.

Intellectus habet aliquam confusam notitiam ad quam non movetur a voluntate sed ab extrinseco superiori intellectu . . . . . » 334

Plato posuit intellectum nostrum fieri intelligentem actu, ex contactu et participatione specierum separatarum . . . . » 277

Intellectus primi mobilis secundum Aristotelem fit actu intelligens ex contactu quodam ad primam substantiam intelligibilem . . » ibid.

Intellectus artificis est artificiatorum prima causa . . . . . » 17

Intellectus noster, quod est simplex significat non ut quod est, sed quo aliquid est. . » 192 et seqq.

Quod est in intellectu et in rerum natura, majus est eo quod est in intellectu tantum; quomodo intelligatur . . . . » 61

Intellectus possibilis est quo est omnia fieri . . . . » 279

Intellectus possibilis non est naturaliter in potentia nisi ad illas formas quae per intellectum agentem intelligibiles fiunt . . . » 28

Quomodo intellectus noster dicitur esse in potentia ad infinitas species intelligibiles . . . . » 430

Species qua intellectus intelligit, est similitudo rei intellectae » 313

Intellectus informatus specie alicujus intellecti dicitur ipsum intellectum, et ipsum intellectum est intellectus in actu . . . . . » 279

Intellectus informatus speciebus creaturarum format conceptus de Deo proportionatos conceptibus creaturarum . . . . » 233 et seq.

Intellectus tanto est perfectior in intelligendo, quanto ad plura se extendit . . . . » 309

Quanto intellectus est efficacior et limpidior in cognoscendo, tanto ex uno potest plura cognoscere » 429

Illud primo et per se ab intellectu cognoscitur cujus speciem intelligit . . . . » 292

In Intellectu est habitudo ad rem extra; quem sensum habet . » 444

Intellectus non perfecte et actualiter habet similitudinem ad rem intellectam nisi dum actu intelligit » 446

Intellectus intelligit rem secundum esse quod habet in seipsa: duplicem sensum habet . . . » 446

Intellectus modum quo intelligit, rebus attribuit: quomodo intelligitur . . . . » 235

Res actu intellecta, vel significat ipsam speciem intelligibilem, aut ipsam rem quae primo per ipsam speciem repraesentatur . » 279

Forma quae recipitur in intellectu, est forma et natura eadem quae est extra intellectum secundum rationem, sed aliud et aliud esse habet . . . . » 279

Intellectus in actu, fit unum cum intelligibili ad operationem . » 279

Ex intellectu et intelligibili magis fit unum quam ex materia et forma . . . . » 279

Res naturalis quae est in intel-

lectu secundum accidens tantum, non dependet ab ipso tanquam ab agente; sed quae est in intellectu secundum formam subsistentem, dependet ab ipso secundum esse particulare . . . . » 284

Intellectus antequam informetur specie intelligibili est unum cum intellectu *non actu, sed potentia*; et si informatus non actualiter intelligat, est unum, sed non actu perfecto . . . . » 289

Formae intellectae non possunt poni per se existere . . . . » 308

Intellectus est in actu quando actu informatur intelligibili, sicut intelligibile est in actu, quando est unum cum intellectu . . . . » 311

Intellectus in intelligendo, necessario conceptionem format quae dicitur *intentio intellecta* . . » 313

Species est principium intellectionis, *conceptio* est quasi terminus » 314

Intellectus fertur in intentionem rei intellectae dupliciter — *Materialiter* in quantum est res — *Formaliter*, in quantum est similitudo rei: primo modo intellectus non fertur in rem extra; secundo modo fertur in utrumque . . . » 314 327

Intellectus conceptiones, rei attribuuntur, aut *simpliciter* aut *proportionaliter* . . . . » 233

Conceptio non est formaliter et subjective in re intellecta sed in intellectu; et in ipsa re est conceptionis fundamentum . . . » 234

Intellectus indifferenter apprehendit rem praesentem et absentem . . . . » 315, seq.

Intellectus an conveniat in aliquo cum imaginatione. . . . » 315

Quantumcumque res aliqua sit actu intelligibilis, et per speciem suam sit intellectui unita, si non sit actu praesens intellectui in esse objectivo et terminativo non intelligetur . . . . » 317

(Vide etiam *Verbum)*

Intellectus et natura circa ea quae multa continent, aliter et aliter se habent . . . . » 325

Intellectus est rationis origo » 344

Intellectus operatio se habet diversimode ex conditione objecti » 358

Intellectus prima operatio est intelligentia simplicium . . . . » 358

Non solum conformitas intellectus complexi ad rem, sed etiam intellectus incomplexi, apud *S. Thomam* est formaliter veritas . » 359

Intellectus dupliciter cognoscit conformitatem sui ad rem: *quidditative* et *denominative* . . » 361

Intellectus qui est motor vel causa primi mobilis, cognoscit primum mobile in quantum est singulare . . . . » 378

Intellectus est universalium non autem particularium . . . . » 278

Intellectus videt naturam universalem secundum quod est in singulari, imaginatio tamen et non ipse, singulare videt . . . . » 383

(V. de *Phantasma*)

Intellectus unica virtute cognoscitiva omnia cognoscit, quae pars sensitiva diversis potentiis apprehendit, ed adhuc alia . . . » 200

In una intellectione multa possunt simul implicite cognosci, illud autem quod primo intellectui repraesentatur, dicitur simpliciter et absolute intellectionis objectum » 295

Intellectus potest plura simul cognoscere, quando aliqua in una specie vel ordine uniuntur » 330 et seqq.

Intellectus successive multa considerantis, impossibile est esse unam tantum operationem: quo sensu sit accipiendum . » 337 et seq.

Intellectus operatio per se est instantanea, et indivisibilis, ex parte vero phantasmatis dicitur per accidens successiva. . . » 557 et seq.

Intellectus noster cognoscit componendo, et dividendo, quia procedit de potentia ad actum . . » 347

Ubi est unitas in re, licet sit pluralitas ex parte intellectus, ibi potest intellectus vere componere et dividere . . . . » 235

Compositioni et divisioni intellectus oportet correspondere compositionem aliquam ex parte rei, aut secundum quod est ex natura

sua, aut secundum quod est in conceptu nostro . . . . » 346
Compositio in prima operatione intellectus admiscetur formaliter et virtualiter . . . . » 356
In prima operatione intellectus potest esse falsitas *per accidens* ratione compositionis virtualis. » ibid.
Intellectus cognoscens quod quid est absolute, semper est verus; falsus autem per compositionem et divisionem. . . . » 357 et seqq.
Intellectus incomplexus apprehendendo quod quid est, apprehendit quidditatem rei in comparatione ad rem; quomodo intelligendum. . . . . » 354 seq.
Intellectus incomplexus, verus per se et falsus per accidens » 355 seq.
Intellectus verus per accidens sicut falsus per accidens . » 357 seq.
Deceptio intellectui nostro per accidens accidit, non autem per se » 358
Quae sunt secundum se impossibilia non cadunt in intellectu . » 487
Verum est per se objectum intellectus, et falsum in intellectu cadere non potest nisi verum appareat. . . . . » 487
Intellectus tunc est verus quando quod concipit de re illi convenit » 437
Intellectus dicitur falsus quando rei convenire conceptus non potest » 234
Dicitur vanus quando conceptioni suae nihil in re correspondet » ibid.
Intellectus noster informando plures conceptus de Deo uno existente et simplici non est falsus » 234
Intellectus movet voluntatem per modum finis . . . . » 275
Apud intellectum non potest omnino esse agens et patiens . . » 288
Intellectum nostrum cognoscere potentiam per potentiam, multipliciter potest intelligi . . . . » 439
Intelligentia prima, quae est Deus, differt ab aliis intelligentiis, in quantum prima est principalis, aliae vero habent rationem instrumenti et secundarii agentis. . » 80
Intelligere est quoddam vivere. . . . . » 543 547
Intelligere Deum est maxima perfectio . . . . » 291
Intelligere actu, comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam » 285
Esse suum intelligere, non est per se ratio adaequata quare aliquid per intellectum agat, sed in Deo tantum est adaequata, quatenus existere, quod requiritur ad agendum, est in Deo suum intelligere. . . . . » 300
Intelligens ut intelligens non dicit habitudinem ad rem intellectam, ut intellecta est, secundum esse quod habet extra intellectum, sed secundum quod est in intellectu . » 445
Oportet ut per unionem ad primum intelligibile, substantia quae ipsum appetit et desiderat, sit actu intelligens . . . . » 269
Aliquid fit actu intelligens per hoc quod unitur intelligibili. . » 277
Oportet rem aliquam esse intelligentem ex hoc quod est abstracta a materia: subtilis ratio S. Thomae, quomodo intelligenda . » 279 et seqq.
Omne subsistens quod secundum se est actu intelligibile, est etiam intellectivum . . . . » 279
Res fiunt intellectae in actu ex hoc quod abstrahuntur a materia . . . . » 278, 283
Ut res intelligatur necesse est ut elevetur ad spirituale esse . » 445
Intelligens intelligit ex hoc quod intellectus disponitur et actuatur similitudine intelligibili, non ex hoc quod intelligibile in seipso taliter se habeat . . . . » 475
Quod est actu intelligibile non indiget specie ut a seipso intelligatur . . . . » 288
Quanto aliqua magis sunt in se intelligibilia tanto magis ab intellectu divino cognoscuntur, a nobis autem maxime intelligibilia minime cognoscuntur . . . . » 425
Cujus esse et substantia non adaequat esse rei intelligibilis, ejus quoque intellectio illi non adaequatur (cum *nota*) . . . . . . » 557
Ira *est accensio sanguinis circa cor*. . . . . » 502
Ira est appetitus vindictae prop-

ter tristitiam ex injuria illata conceptam . . . . » 506

J

Judicium intellectus quomodo sit . . . . » 354

Julius II Pont. Max. Romae erat in Petri Sede, quando auctor commentaria in Primum librum, Ferrariae conscribebat . . . » 316

Justitiae est unicuique quod suum est distribuere . . . . » 530

Justitia commutativa ponit aequalitatem inter datum et acceptum . . . . » 532

In Deo non est proprie justitia commutativa . . . . . » 531 seqq.

Aliud est dicere justitiam distributivam absolute, et aliud justitiam distributivam humanam aut divinam . . . . » 533, seq.

L

Lex vetus et nova quomodo differant . . . . » 37

In veteri lege licet non explicite, implicite tamen, antiqui omnia credebant quae nos credimus . . » 38

Liberalitas. — Liberalitatis actus est dare propter bonitatem ipsam et convenientiam dationis » 530

Libertas. — Radix libertatis est in ratione, licet formaliter sit in voluntate . . . . » 499

Liberum arbitrium dicitur quod sui causa est . . . . . » 501

De ratione liberi arbitri est, ut in diversa possit obiecta ordinata ad finem. . . . . » 499

Posse in bonum et malum non est de ratione liberi arbitrii, sed sibi convenit inquantum est in natura potenti deficere . . . . » ibid.

Limitatio omnis est ex causa productiva, et ex susceptivo . » 263

Lumen requiritur ad visum ut faciat colores actu visibiles . » 458

Ex lumine et colore fit unum objectum visum, lumen *formale*, color *materiale* . . . . » 459

M

Magis. — Propter quod unumquodque et illud magis . . . » 277

Malum est privatio quaedam » 437

Malum nulla essentia est, nec est ipsa malitia, sed habet aliquid malitiae adiunctum, scilicet bonum in quo fundatur . . . . . . » 244

Bono sibi opponitur malum . » 440

Quo sensu bonum est ratio mali » ibid.

Nomine mali non importatur conceptus *quid rei* sed tantum quid nominis . . . . » 441

De malo nullus proprie formatur conceptus quidditativus, cum sit *negatio quidditatis et formae*, sed intellectus per eandem speciem intelligibilem qua cognoscit bonum, cognoscit malum. . . . . . . » 441

Malum, secundum quod malum, est contra motum naturalis inclinationis . . . . » 244

Malum alicujus, secundum quod est ei malum, est violentum et praeter naturam, potest tamen ei naturale esse, secundum aliquid ejus in rebus compositis ; quomodo hoc sit intelligendum . . . . » 245

Malum ex singulis defectibus accidit, bonum vero ex integra causa . . . . » 413

Intellectus dicens malum convenire malo verum dicit . . . » 437

Intellectus noster et divinus differunt in cognitione privationis et mali . . . . » 438, seq.

Manichaei ponebant Deum esse quandam infinitam lucis substantiam . . . . » 20, 131

Materia est potentia essentialiter, et est subjectum receptivum actus . . . . » 97

Materia id quod est in potentia est . . . . » ibid.

Aliud est materiam esse partem alicujus, et aliud materiam fieri

causam alicujus in actu . . . » 98

Materia est propter formam, non autem forma propter materiam » 119

Materiae est recipere, et formae recipi . . . . » 134

Materia cadit in diffinitione rerum naturalium tanquam de essentia rei . . . . » 309

Communitas materiae alia est a communitate generis et speciei » 141

Materia quo sensu sit indivisibilis et una numero . . . . » 141

Materia *dupliciter* considerari potest, *absolute,* hoc est distincta a forma, et secundum *habitudinem* ad formam. *Primo modo* non est communis sed est una et indivisibilis per negationem actus. *Secundo modo* est communis secundum rationem, et particularis per habitudinem ad formam . . . » 140

Materia limitat formae amplitudinem . . . . » 142

Materia per formam, et forma per materiam limitantur, sed diversimode . . . . » 142

(vide *Individuatio* et *Forma*)

Maumethi lex comparatur ad Christianam fidem . . . . . » 42

Mensura — In unoquoque genere mensurantur omnia perfectissimo illius generis . . . . . » 185

Mensuram oportet esse proportionatam mensurato . . . . » 389

Metaphysica secundum perfectionem est aliis scientiis prior, quoad nos tamen, aliis scientiis est posterior . . . . » 30 34

Termini tamen aliqui metaphysicales sunt etiam quoad nos prius cogniti, cum in ipsos resolvantur termini aliarum scientiarum . . ibid.

Quomodo metaphysica, principia aliarum scientiarum dicatur probare » 34

Quomodo metaphysica largiatur sua principia aliis . . . . . ibid.

Ens reale est subiectum Metaphysicae . . . . » 435

Metaphysicus quomodo cognoscit ens . . . . » 305

Miracula superant naturae facultatem . . . . » 41

Miracula facta ad fidei confirmationem quae sint . . . . . » ibid.

Miraculum mirabilius esset si mundi conversio facta fuisset absque miraculis . . . . » 42

Error circa miracula quomodo potest accidere . . . . » 43

Miracula sunt quae a solo Deo, aut quantum ad substantiam facti, aut quantum ad id in quo fiunt, aut quantum ad modum faciendi, praeter communem modum gubernationis universi, fieri possunt » 43

Miracula vera sunt quando is qui ea operatur secundum bonos mores vivit et studet homines in Deum reducere . . . . . . › 44

An Daemones vera miracula facere possint . . . . . . » ibid.

Monarchia seu regnum, optimus est principatus. . . . . » 257

Per unum si sapiens sit et bonus, melius universitas gubernatur quam per multos . . . . » ibid.

Motus est actus existentis in potentia, sensu Aristotelico: sensu vero Platonico, motus est actus perfecti . . . . » 68, 339

Motus est quidam defluxus a movente in id quod movetur . . » 121

Motus est quantitas successiva et ejus successio fundamentum omnis successionis . . . . . » 549

Omne quod movetur, ab alio movetur . . . . » 67

Quomodo intelligatur. . . » 68, 565

Quod a seipso movetur est primo motum . . . . » 67

Omne quod movetur, in quantum hujusmodi est in potentia; et omne quod movet in quantum hujusmodi est in actu . . . . » ibid.

Omne quod movetur, in quantum movetur, est in potentia ad moveri et non moveri. . . . » 122

In moventibus et motis non est processus in infinitum . . » 68, 565

Differentia inter Platonem et Aristotelem circa significationem motus . . . . . » ibid. 339 et 565

Moveri rei divisibilis a partibus dependere sicut et esse: quomodo intelligatur . . . . » 69

Idem non potest esse movens et motum, agens et patiens respectu ejusdem . . . . » 72

Omne movens movetur: haec propositio aut est vera per se aut per accidens . . . . » 74

Primus motor VIII Physic., demonstratus, non est idem quod XII Metaph., investigatur . . » 80

Praeter motum corporum, est motus in rebus secundum quod ab intelligibili et appetibili moventur » ibid.

Unum est primum et universale principium omnium motivum . » ibid.

Oportet ut sit aliquod movens seipsum perpetuum . . . . . » 76

Nullum movens seipsum movetur semper, cujus motor movetur per se aut per accidens . . . » 77

Movens simpliciter et movens secundum quid. . . . » 545 et seq.

Motus et mutatio duplicite accipi potest 87

Habito fine cessat motus: quomodo veritatem habeat . . . » 131

Motus naturalis in infinitum non procedit . . . . » 552

Motus factus in vacuo nullam proportionem habet ad motum factum in pleno . . . . » 267

Ea quae seipsa movent, habent in seipsis moveri et non moveri » 269

An detur motus infinitus, tempore finito . . . . . » 72 et seq.

Quomodo intelligendum, quod sunt plures substantiae quae movent virtute infinita . . . . » 115

Quanto virtus est major, tanto magis potest suum motum continuare . . . . » 117

Motus infinitae durationis infinitam virtutem requirit . . . » 119

Motui duplex infinitas potest convenire: secundum partes mobilis, et secundum partes magnitudinis super quam fit motus . » 122

Primam causam infinitatis motus, oportet habere virtutem infinitam . . . . » 123

Motum sempiternum a sempiterna substantia esse necesse est, et secundum se immobili . . » 151

Potentia finita corporis finiti, non potest de se, tempore infinito movere . . . . » 120

Motus perpetuitas arguit infinitatem moventis . . . . . . » 123

Intelligentia aeterna finitae virtutis posset causare motus perpetuitatem, non tanquam prima causa, sed ex perpetuitate et immobilitate suae virtutis, ut ab intelligentia infinitae virtutis movetur . . » 124

Velocitas motus sequitur magnitudinem virtutis potentiae motivae, quae sibi convenit per se, non autem quae sibi convenit per accidens . . . . » 125

Quamvis corpus sit susceptivum motus aeterni, a substantia immateriali infinita, non oportet ut sit susceptivum motus in non tempore » 129

Nullum corpus movet localiter nisi moveatur; quomodo sit intelligendum . . . . » 112

Omnis motus corporalis creaturae, ordinatur ad unum primum motum praeter quem non sit alius » 250

Tempus motus dupliciter dividitur: secundum partes magnitudinis super quam fit motus; et secundum partes mobilis » 116 et 122

Virtus extra magnitudinem, movens mediante virtute quae est in magnitudine, limitatur ex virtute in magnitudine existente . . . » 125

Potentia quae non est in magnitudine est intellectus, et per voluntatem movet, quae autem est in magnitudine, non est intellectus, et per necessitatem movet; prima non movet in instanti, posterior vero movet in instanti. . . . » 127

Prima causa perpetuitatis motus, infinita secundum virtutem, sive in magnitudine ponatur; sive extra, quantum est ex conditione potentiae, potest movere in instanti » 127

Proximum agens non potest movere in instanti, sua virtute, et ita non potest movere tempore infinito, sed utrumque potest primum agens per se . . . . » 127

Movens extra magnitudinem non est univocum agens, sed superioris ordinis . . . . » 128

Motus *continuus* et *discretus* » 339

Impossibile est unum motum continuum et singula regulantem, a pluribus motoribus esse . . . » 250

Motus continuus et regularis non potest esse a movente corporeo » 129

Motus quo inferiores orbes moventur, est continuus et regularis, quia non est a primo mobili, tanquam a principali movente, sed tanquam ab instrumento intelligentiae moventis . . . . . » ibid.

Quomodo motores orbium per accidens moveri dicantur . . » 77

Secundum varias opiniones de motoribus corporum coelestium, diversimode potest motus per accidens illis attribui . . . . . » 78

Primum movens est primum appetibile et intellectum. . . . » 269

Appetens et apprehendens est motum, appetibile autem et apprehensum est movens non motum » 270

Movere respectu finis et appetibilis metaphorice dicitur et per similitudinem . . . . » 271

Animalia cum sint corruptibilia pars movens in eis movetur per accidens . . . . » 77

Motus actualitas in animalibus est duplex: ab extrinseco, et ab intrinseco . . . . » ibid.

Motus animalis, distinguitur in animalem per apprehensionem, et naturalem per formam naturalem » 546

Motus cordis, et motus nutritionis et augmentationis, omnes sunt naturales, licet distinguantur ex parte principii moventis. . . » ibid.

Gravia et levio moventur a generante, sicut ab eo qui dedit formam substantialem, nec oportet ponere aliud a quo per impulsum moveantur, sed sufficit removens prohibens et forma rei in qua salvatur virtus agentis. . . » 112, 545

Cor movetur naturaliter motu extrinseco a generante impresso » 546

Plantae moventur naturaliter sicut cor, et movent seipsas motu intrinseco . . . . » ibid.

Qualis est proportio totius potentiae ad totum mobile, talis est proportio partis moventis ad partem mobilis . . . . » 116

In motu primi mobilis sunt duo: situs variatio secundum partes, et uniformitas motus ac perpetuitas » 481

N

Natura nihil frustra operatur » 35

Ea quae sunt a principio pueritiae, naturae vim obtinent . . » 54

Praeter naturam est, cum in natura non est ad illud neque inclinatio neque repugnantia . . . » 107

Unaquaeque res est ad gradum suae naturae et perfectionis determinata . . . . » 281

Non cognoscitur perfecte aliqua natura, nisi cognoscatur eo modo quo in natura esse potest . . » 374

Naturale apud philosophos quomodo dicatur . . . . » 41

Naturale duplex: id quod a principiis naturae de necessitate causatur, aut ad quod natura inclinat » 48

Naturalis ratio in rebus divinis est deficiens. . . . . . » 23

Eorum quae de Deo confitemur, quaedam sunt quae naturali lumine rationis cognosci possunt, quaedam vero omnem facultatem humanae rationis excedunt . . . . . » 23

Cognitio de Deo quae *naturaliter* acquiri non potest, est *supernaturalis* . . . . » 28

Necessarium est *quod non potest non esse* . . . . . . » 492

Necessarium et *possibile; possibilitas logica* et *necessitas logica* » 483

Necessarium *absolute*, dicitur cui repugnat absolute loquendo aliter esse. . . . . . . » 408 483

Necessitas, alia *absoluta*, alia *immutabilitatis* . . » ibid. et 411

Necessitas *suppositionis* » 411 459, ... seq. 471 . . . . 483 492

Necessitas *consequentiae* et *consequentis* . . . . » 492

Ubi est necessitas *absoluta* oportet contigentiam removere . . » 492

Necessitas ex suppositione non tollit contingentiam . . . » 412 492
(Vide *contingens*).

Immutabilitas non requiritur ad omne necessarium ex suppositione, sed ad omne immutabile sequitur necessarium ex suppositione . » 484

Propositio *necessaria absolute*, dicitur cujus proprium significatum est necessarium; necessaria vero *secundum dependentiam*, cujus significatum ad aliquod antecedens necessario consequitur. Prior necessitas est *significati in se*, posterior, *consequentiae*, . . . » 409

Necessaria interdum non modo necessario, sed probabili cognoscimus . . . . » 406

Omne per se necessarium est aeternum, quomodo intelligatur . » 91

In eo quod est ex seipso necesse esse, nihil esse potest quod non necessario illi conveniat . . . » 108

Quod est per se necesse esse. non dependet ab alio . » 142 et seq.

Ei quod est necesse esse, convenit necessitas essendi, inquantum habet esse hoc signatum et particulare . . . . » 253 seq.

Negatio restringit cogniti naturam, et quomodo affirmationis locum tenere possit . . » 84 et seq.

Negatio quae de aliquo ente reali dicitur, semper super aliquid in re existens fundatur, quod non compatitur secum id quod negatur » 85

Quo sensu negatio in affirmatione fundetur. . . . . » 86

Prima quae distinguuntur, mutuo negationem includunt; non est intelligendum *formaliter*, sed *materialiter* et fundamentaliter . . » 437

Nomen attribuitur rei ratione sui significati . . . . » 191

Nomine exprimitur res secundum modum quo intellectu concipimus . . . . » 191, seqq.

Ratio quam significat nomen, est conceptus quem format intellectus de re per nomen significata . » 227

Ordo nominis sequitur ordinem cognitionis tanquam signum intellectualis conceptionis . . . . » 217

Nominis significatio est distincta vel confusa pro diversitate conceptus. . . . . , . » 193

Nomina non sequuntur modum essendi qui est in rebus, sed eum qui est in cognitione nostra . » 194

Nomen significari per modum substantiae et per modum accidentis, refertur ad ipsam formam principaliter significatam . . . . » 194

Non est idem, nomen significare per modum *substantiae*, et per modum *completi* subsistentis; sicut non est idem significare aliquid *ut quo* aliquid est ex parte nominis, et significare per modum accidentis . . . . » 195

Per nomen abstractum importatur subiectum in obliquo, per concretum vero importatur in recto, tanquam denominatum a forma » 194

Nomen concretum et nomen abstractum accidentis, ex parte rei significatae distinguuntur. . . » 195

Nomen in artificialibus dupliciter consideratur: *uno modo*, ut est nomen artificiati, et sic prius significat formam artificialem et secundario materiam, *alio modo* ut est nomen individui substantiae per se, et sic prius dicitur de materia, et secundo de congregato ex materia et forma artificiali . . . . . . » 196

Particularitas perfectionum, pluralitatem nominum requirit. : » 201

Quomodo modus divinae supereminentiae per nomina a nobis imposita significetur . - . . » 192

Nullum nomen convenienter Deo aptatur quantum ad modum significandi, licet aliquod sibi conveniat quantum ad rem significatam . » 192

Nomina perfectionum, ut sapientia, quae in creaturis modo imperfecto reperiuntur, dupliciter considerari possunt: *uno modo* absolute et transcendenter; *alio modo* cum determinatione. Non dicuntur autem de Deo hoc posteriori modo, sed absolute . . . . . » 198 seq.

Nomem importans imperfectionem non dicitur formaliter de Deo . . . . » 199

In nominibus dictis de Deo

et creaturis consideratur ordo causae et causati . . . . » 214

Nomina dicta de Deo non dicuntur per modum negationis . . . . » 216

Numerus causatur ex divisione continui . . . . . » 430

Numerus est prima quantitatum. . , ... » ibid.

O

Obiectum. — De ratione obiecti, ut obiectum, est ut terminet operationem . . . » 315

Ordo Potentiarum est secundum ordinem obiectorum . » 443

Praesentia obiecti ad potentiam alia est secundum esse naturale, alia secundum esse obiectivum . . . . . . » 316

In potentiis cognoscitivis necesse est ut obiectum coniungatur potentiae per modum formae, ita ut ex objecto et potentia fiat unum . . . . » 316

Aequalitas inter virtutem et obiectum, non est semper accipienda secundum aequalitatem *praedicationis*, sed in aliquibus accipitur secundum aequalitatem alicuius *continentiae* . . . . » 452

In obiecto operationis potentiae duplex inveniri potest ratio formalis: *una* communis *sub qua*, alia particularis *secundum quam:* prima est ratio formalis per modum *moventis*; alia per modum *terminantis*. . » 541

Odium fertur in malum alicujus sub ratione mali » 541 seq.

Odium differt ab ira . . » 542

Omonyma idèm ac *aequivoca* . . . . » 232

Operatio est *existentis in actu* . . . . » 548

In omni operatione operans manet quandiu operatur . » ibid.

Operatio dicit quid absolutum, et habitudinem ad objectum . . . . , ... » 313

Operatio dupliciter accipi potest: uno modo pro omni actu elicito a potentia: alio modo pro illo actu quo potentia movetur in obiectum, ut motus a quiete distinguitur. . . . » 509

Operatio specificatur a formali ratione obiecti, ad quam primo terminatur ut est talis operatio . . . . » 541

Una operatio non potest diversis terminis primo et per se terminari , ... » 293

Unumquodque quale est, talia operatur . . . . » 314

Quemadmodum se habet res ad dispositionem ad esse, ita ad dispositionem ad operationem . . . . » 312

Perfectissimum in unoquoque est ejus perfectissima operatio. . , ... » 550

Nullius operatio potest esse perfectior quam sua substantia » 557

Optimum — Omne quod est desiderat optimum quantum possibile est. . . . . . . » 250

Ordo secundum rem non est semper idem ordini nominis » 219

(Vide etiam *Analogum*).

Multa, ut diversa sunt, non possunt unum ordinem intendere . . . . » 251

P

Pars *comparatur ad totum sicut potentia ad actum* . » 179

Participatio. — Aliquid esse tale per participationem duobus modis contingit . . . . . » 244

Quod aliquo participat, comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum . . . . . » 242, 244

Quod per essentiam dicitur, verius dicitur quam quod dicitur per participationem; quomodo sit intelligendum . . » 247

Omnis intelligere et velle est quaedam participatio intellectionis et volitionis divinae » 424

Passio proprie dicta invenitur tantum ubi est transmutatio corporalis; et ideo in actu appetitus intellectivi non est passio . . . . » 502

In omni affectiva passione patiens aliqualiter trahitur extra suam conditionem essentialem vel connaturalem dispositionem . . . . » 502

In omni passione aut concalescit corpus ex motu appetitus, aut frigescit, aut contrahitur cor, aut dilatatur praeter cursum consuetum naturae suae. . . . . » 503

Passio determinatur ad unum ex apprehensione qua judicatur aliquid delectabile et conveniens, aut malum et nocivum » 504

Passio et natura determinantur ad unum sed diversimode » ibid.

Passio licet ad unum impetum habeat, regulari ratione potest . . . . » 504

Quid intelligatur per propriam rationem speciei passionis » 507

Passiones appetitus sensitivi, non sunt ejusdem speciei cum operationibus voluntatis . » 509

Omnes passiones oriuntur ex gaudio, desiderio, timore et tristitia, sed non eodem modo istae quatuor sunt aliis principales . . . . » 519

Perfectio. — Quidquid perfectionis est in inferiori, ponendum est proportionaliter in superiori.. . . . . » 455

Continens aliqua perfectionaliter, potest accipi ut propria ratio eorum quae continet » 325 seq.

Diligere Deum est summa perfectio rationalis creaturae » 470

Magis et minus aliter invenitur in iis quae ad perfectionem pertinent, et aliter in iis quae defectum important . » 81

Perfectio Dei (Vide *Deus Nomen*).

Perfectum significat factum seu deductum de potentia ad actum; et significat id quod est in actu completo, etiamsi fiendo non perveniat ad actum . . . . » 185

Unumquodque perfectum dicimus quando attingit propriam virtutem; quomodo sit intelligendum . . . . » 237

Perpetuitas — Quod ex se potest non esse, ab alio perpetuitatem acquirere non potest; quae est Averrois propositio, quomodo intelligatur » 118

Per *se stare* dupliciter accipi potest, *uno modo* ut opponitur ei quod est accidentaliter inhaerere; *alio modo*, ut idem est quod nullo modo in alio esse et subsistere tanquam completum in specie. . . » 195

Phantasma. — Phantasmatum permixtio apud multos, veri cognitionem de rebus immaterialibus impedit . . . » 32

Phantasma quomodo concurrat ad causandam speciem intelligibilem, et qua ratione sit similitudo rei . . . . . » 381

Conversio intellectus ad phantasmata, est quaedam unio in intelligendo naturam universalem, effecta per continuationem ad imaginationem. . . . » 383

Converti ad phantasmata, est movere imaginationem ad formationem phantasmatis . » ibid.

Deus in hac vita cognoscitur mediantibus phantasmati-

bus . . . . » 559

Philosophia. — Prima philosophia est scientia veritatis . . . . » 17-18

Tota fere philosophia ad cognitionem naturalem Dei ordinatur . . . . » 29

Philosophia prima tractat de materia inquantum pars entis, et naturalis inquantum pars entis mobilis et subiectum transmutationis . . . . . . » 435

Philosophiae primae consideratio, extenditur a primo ente, usque ad ens in potentia » 435

Philosophie. — Vere philosophi et vere sapientes non sunt, qui dicunt Deo esse impossibile id quod ex fidé cognoscitur . . . . » 46

Pietas, proprie importat virtutem quae honorem et cultum parentibus exhibet et patriae » 21

Extenditur etiam ad divinum cultum et secundum quandam nominis translationem dicitur religio . . . . » ibid.

Plantae non necessario fructificant, licet motus solis sit necessarius . . . . . . » 407

Poenitentia est species tristitiae et importat mutationem affectus. . . . . » 506

Polyonyma idem ac *Synonyma* . . . . » 232

Possibile est quod non necesse est esse, nec est impossibile non esse . . . . » 477

Possibile aequaliter se habet ad esse et non esse, quomodo intelligatur . . . . » 91

Naturam rei possibilis ex se habere non esse, dupliciter potest intelligi: affirmative et negative . . . . » 92

Potentia naturalis, et potentia obedientialis . . . » 28, 249

Potentia obedientialis et logica . . . . » 40

Potentia non repugnantiae duplex est: una, habet fundamentum in ratione potentiae activae; alia, in ratione potentiae passivae. Prima non inconvenit Deo attribuere, bene autem secunda . . . . . » 109

Dupliciter contingit aliquid a potentia cognosci non posse, quia non cadit sub obiecto potentiae, aut quia potentiae est improportionatum . . . . » 26

Potentia passiva naturalis non se extendit nisi ad illa, ad quae se extendit sua potentia naturalis activa . . » 28

Potentiam in substantia alicujus admisceri; dupliciter intelligi potest . . . . . » 94

Aliquid secundum id quod habet de potentia potest non esse. . . . . » ibid.

Secundum ordinem objectorum, est ordo potentiarum. » 109

Potentia primi motoris est infinita . . . . . » 113 et seqq.

Potentia infinita non potest esse in magnitudine . . . » 114

Nulla potentia finita potest movere tempore infinito: quomodo ab aliquibus intelligatur » 113

Et quomodo sit intelligenda » 120

Per potentiam finitam non potest aliquid durare tempore infinito, si illud tempore mensuretur; sed bene potest infinito tempore consecutive durare, si per accidens attingatur a tempore . . . . . » 120

Quanto magis perfectior est potentia, tanto magis activa, non autem quanto magis extensa . . . . » 126

Potentiae materiali finitae potest aliquid resistere, secundum aliquam proportionem, non autem infinitae, cum nihil finitum habeat proportionem

ad infinitum . . . . » 128

Potentia agentis primi, non deest potentiae quae est in rebus ad perfectionem; quomodo intelligendum . . . » 249

Quanto potentia passiva major praeexistit, aut praeintelligitur, tanto a majori virtute activa in actum completur; quomodo sit intelligendum » 267

Potentia est de ratione privationis . . . . » 439

Potentia non terminatur a materiali objecto nisi ut substat formali . . . . . . » 465

Omnis potentia passiva specificatur per suum activum formale et adaequatum . . . » 541

Praedicamenta explicant omnes modos generales essendi entis finiti . . . . » 259

Praedicatio - In omni praedicatione importatur unitas praedicati cum subiecto . » 135

Praedicatio concreti, significat unitatem simpliciter cum habente formam, cum forma autem, unitatem secundum quid . . . . » 135

Praedicatio abstracti significat simpliciter unitatem inter subjectum et formam praedicati . . . . » 135

Praesumptio humana erroris est mater . . . . . » 38

Primum - Stat quod aliquid sit primum in aliquo ordine, ex aliqua suppositione facta, et tamen non sit primo et per se causa alicujus effectus. » 124

Principium. Principia eorum quae sunt semper, necesse est esse verissima . . . . . » 16

Principium totius scientiae rei, est intellectus substantiae ejus . . . . » 24

Principia prima et universalia omnium scientiarum dupliciter considerari possunt » 33

Ista principia ut absolute vera, omnes scientiae accipiunt ab habitu intellectus; ut examinata et defensata ab impugnantibus, accipiunt a metaphysica. . . . . . . » ibid.

Primorum principiorum cognitio cujuscumque scientiae adinventionem praecedit . » 34

Principia per se nota, sunt quae statim per se cognitis terminis cognoscuntur . . » 55

De principiis primis diversimode loquendum est ab iis quae sunt fidei. . . . . . » 45

Principiorum naturaliter notorum cognitio, nobis divinitus est indita . . . . » 46

Quaenam propositio sit ponenda inter principia indemonstrabilia . . . . » 55

Principia sunt quodammodo causa efficiens conclusionis . . . . » 344 et 345

In principiis continentur conclusiones in potentia activa, et in intellectu est potentia passiva ad recipiendum cognitionem quae ex principiis causatur, et activa ad eliciendum actum cognitionis. . . . » 343

Principia dupliciter considerari possunt, uno modo secundum se et absolute, alio modo ut ordinata ad conclusionem inferendam. . . . . » 342, seq.

Intellectus non potest habere certam et evidentem notitiam nisi per resolutionem ad prima principia . . . . » 344

Similitudo et differentia inter divinam essentiam respectu creaturarum, et principia respectu conclusionum. . . » 345

Prophetarum oracula ad fidei confirmationem . . . » 42

Proportio - Oportet causas

effectibus proportionatas esse » 119

Quae sunt unum proportione, non possunt perfecte cognosci, nisi cognita utriusque proportione. . . . . » 304

Propositio per se nota, et nota quoad nos, in quo differant . . . . » 55

Propositio per se nota, an sit tantum illa cujus praedicatum est de ratione subiecti » 56

Propositiones primi modi, sunt sempiternae veritatis. » 159

Propositiones universales ex quibus demonstratio constituitur, experimento cognoscuntur . . . . » 50

Proprietas rei causatur principaliter a dante formam, secundario ab ipsa forma, sed differenter. . . . . » 544

Prudentia est recta ratio agibilium . . . . . » 530, 560

Prudentiae est, actus omnium virtutum dirigere . . » 102

Quantitas duplex ; corporalis et spiritualis . . . . » 258

Quantitas dicitur signum materiae, eo quod per ipsam fit sensibilis et determinata ad hic et nunc . . . . . . » 137

Quantitas concurrit ad principium individuationis, inquantum individuum est distinctum a quolibet alio, distinctione quantitativa et materiali . » 137

Nullum instans est in re in quo forma materialis uniatur materiae absque quantitate » 139

Non potest intelligi formam esse in materia nisi in materia quantitas praeintelligatur » 140

Quantitas discreta formaliter est prior quantitate continua, sed materialiter quantitas continua est prior discreta . . . . » 430

In quantitate extensiva non oportet operationem adaequari essentiae, in intensiva vero oportet . . . . » 558

Quando unum quantum aequale alteri quanto, variatur secundum quantitatem, sicut variatur in se, ita etiam variatur in ordine ad quantum cui erat aequale, et tollitur aequalitas inter illa . . . » 418

Quid, quidditas - Quaestio *quid rei*, sequitur quaestionem *an est* . . . . » 83

Quod quid est cognoscere, secundum se nullam compositionem includit . . . . » 356

Quidditas cognosci potest simpliciter, et attributive . » 358

Quidditatem intelligere in comparatione ad rem, potest considerari dupliciter, ex parte rei intellectae, et ex parte modi cognoscendi . . . . . . » 355

Quidditas generis formam includit et materiam in communi ; quomodo intelligatur » 140

Quies. — Quod quiescit quiescente alio, non a seipso - quomodo intelligatur . . . . » 69

R

Ratio. — Veritas divinorum quae inquisitioni *rationis* pervia esse potest, convenienter divinitus homini credenda proponitur. . . . . » 29

Inconvenientia quae sequerentur nisi ita esset . » 29, 31, 32

Necessarium est homini divinitus credenda proponi, quae humanam *rationem* excedunt » 36

Ratio nominis. — Eodem modo necesse est poni rem et nominis rationem ; quomodo intelligatur . . . . . . » 61

Ratio nominis *duplex* : formalis et obiectivalis . . » ibid.

Rationes rerum in intel-

lectu divino non sunt plures vel distinctae, nisi secundum plures respectus imitabilitatis » 328

Unumquodque intra terminos suae rationis concluditur . » 243

Ratiocinans prius intuetur principia quam conclusionem » 343

Relatio respicit aliquid extra, non autem respicit subiectum, nisi inquantum est accidens . . . . » 101

Relatio oportet simul esse: intelligitur de relativis *formaliter*, non *materialiter* . . » 466

Relatio *realis* et *rationis* » ibid.

Ad variationem relationis, sufficit variatio alterius extremi . . . . » 484

Relativum et *ad aliquid* potest dupliciter accipi, sicut et absolutum . . . . » 100

Repugnantia. — Ubi est eadem ratio repugnantiae prioris et posterioris, si ab aliquo removeatur ratio repugnantiae prioris, nec etiam posterius repugnabit . . . . . » 431

Respublica. — Varietas opinionum plurium gubernantium, confusionem parit, estque reipublicae non parvo detrimento » 257

Revelatio confirmata per opera quae naturae superant facultatem, est ab eo qui supra naturam creatam est . . » 41

Roberti Olchot ratio, refutatur, quod ea quae sunt fidei contra rationem naturalem posuit. . . . . » 46

S

Sapiens. — Ad sapientem pertinet considerare finem » 15

Sapientes dicuntur qui res recte ordinant, et eas bene gubernant . . . . » ibid.

Sapiens apud philosophos dicitur qui de altissimis causis per certitudinem considerat » 16

Ad sapientem simpliciter pertinet considerare finem universi . . . . » ibid.

Sapientis voluntas ex hoc quod est de causa, est de effectu qui ex causa de necessitate sequitur . . . . . » 473

Sapientia dicit altissimarum causarum cognitionem . . » 198

Sapientia *est divina non humana possessio* . . . . » 537

Ad sapientiam simpliciter pertinet circa considerationem veritatis principaliter insistere » 17

Sapientia divina ad veritatis manifestationem venit in mundum . . . . » ibid.

Ad sapientiam pertinet considerare primam veritatem » 18

Ad sapientiam pertinet, falsitatem contrariam veritati de primo principio impugnare » 20

Inter omnia studia hominum sapientiae studium est perfectius, sublimius, utilius et jucundius . . . . » 21

Sapientiae studio incumbens, aliqua beatitudinis similitudine participat . . . . » 22

Per sapientiam ad immortalitatem pervenitur . . . . » ibid.

Sapientia apud philosophos est tantum cognoscitiva, apud theologos est etiam directiva humanae vitae: et per hoc homo magis accedit ad divinam similitudinem . . . » 22

Sapientia causat amicitiam ad Deum, et per ejus studium sapiens in rectis operibus dirigitur . . . . » ibid.

Quod divinae sapientiae contrariatur, a Deo esse non potest . . . . » 46

Sapientia divina qua ratione contineat principia naturaliter cognita. . . . . » 47

Sapientia in Deo et in homine est secundum unam rationem analogam . . . . » 536

Ratio communis analoga sapientiae accipit modum divinum secundum quod est in Deo, et modum humanum secundum quod est in homine; aliter tamen, et aliter . . » 534

Scientia integratur ex multis principaliter et primo intellectis . . . . » 294

Scientia est effectus demonstrationis non quantum ad fundamentum, sed quantum ad formale. . . . . » 341

Scientia inquantum qualitas est, et est cum discursu, importat imperfectionem . . » 341

Nobilitas scientiae ex nobilitate scibibilis pensatur, quomodo sit hoc intelligendum » 435

Scientia doctoris discipuli scientiam continet, et quaenam sit haec continentia . . . » 46

Scientia Dei est causa rerum, et scientia nostra causatur a rebus . . . » 386 et seqq.

Scientia divina est supra scientiam naturalem . . . » 64

Ad salvandum ordinem scientiarum oportet poni substantiam scibilem supra sensibilem. . . . . » ibid.

An Metaphysica et Mathematica sint scientiae. . » 169, seq.

Scoti sententia de cognitione supernaturali . . . . . » 28

Eiusdem sententia de Deo per essentiam viso, quod sit finis naturalis, supernaturaliter acquirendus . . . . » 39

Scoti argumenta de propositione per se nota . . » 57 seq.

Solutio argumentorum Scoti » 59

Scoti sententia circa motum » 70

Scotus de principio individuationis a S. Thoma dissentit » 139

Scotus posuit ens univoce de Deo et creatura praedicari . . . . . » 206, 211 seq.

Scoti opinio de Verbo intellectus . . . . » 321

Ejusdem opinio de virtutibus in appetitu sensitivo . . . » 526

Scriptura Sacra quandoque deos participative nominat » 257

Sensus et **sensibile** - Sensus in actu est sensibile in actu, et sensibile in actu, est sensus in actu . . . . » 280

Quaenam sit habitudo sentientis ad rem sensu perceptam . . . . » 445

Sensibile potest suam similitudinem causare in sensu quamvis sit altioris gradus » 379 seq.

Quidditas rei sensibilis licet per se, solo intellectu perceptibilis sit, per accidens tamen sub sensu cadit . . . » 110

Ex sensibus non potest duci intellectus noster ut divinam substantiam videat, faciunt tamen sensibilia de Deo cognoscere *quia est* . . . . . » 24

Sensibiles res ex quibus ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium sed non perfectum divinae imitationis tenent . . . . » 49

Terminorum rationes ex sensibilibus deducuntur . . . » 50

Sensus *compositus* et *divisus*. . . . . . » 400, et seq. 494

Propositio *sensus compositi* vocatur *de dicto*, illa autem *sensus divisi*, vocatur *de re* (cum *nota*). . . . . » 421, seq.

Significatio. — Utrum aliquid distinctius significetur

quam intelligatur. — Opinio Scoti. . . . . . . » 192 et seq.

Simile. — Quod est simile uni, assimilatur et ei cui illud est simile, inquantum similia sunt . . . . » 233

Similitudo. Quo sensu sit similitudo inter creaturam et Deum. . . . . . . » 186, seqq.

Quod est similitudo alicujus, est etiam similitudo illius cui illud assimilatur . . . . » 288

Similitudo proprie secundum convenientiam in natura, habetur inter ea quae in aliquo *formaliter* conveniunt . . . 535

Simplicitas duplex: *corporalis*, et *formalis* sive actualis » 104

Simplex omnino est, quod est omnino forma et actus » 105

In qualibet genere quanto aliquid est nobilius, tanto est simplicius; quo sensu veritatem habeat » . . » 103, et seq.

Simplicius, dictum de Deo, idem est ac *purius* . . . » 104

In simplicibus ipsa essentia est ratio recipiendi, et comparatur ad esse sicut potentia ad actum . . . . » 148

In simplicibus per idem res est in actu essentiali et in potentia ad esse; nam essentia est actus quidam in se, et est potentia respectu esse . . » 149

Simplicissimum in nobis non tam est res completa quam aliquid rei; quomodo intelligatur. . . . . » 177

Singulare. - Intellectus noster potest cognoscere singularia modo eminentiori quam sensus et imaginatio. . . » 376

In intellectu divino nihil est quod repugnet cognitioni singularium in sua singularitate, in intellectu autem nostro est aliquid repugnans. . . . » 377

Intellectus cognoscit singularia nobiliori modo ex parte intelligentis et rei intellectae, quam sensus. . . . . . » 376

Singulare non potest causare in intellectu similitudinem sui . . . . » 379

In singularis cognitione, per reflexionem, intellectus format in seipso proprium conceptum singularis . . . . » 382

Synonyma significant pluritatem nominum cum unitate rationis et rei significatae. » 232

Sol potest perpetuo inferiora movere, non ex se, sed virtute incorporeae substantiae » 121

Sol rebus a se productis est aliqualiter similis aliqualiter vero dissimilis . . . . . » 186

Virtus solis nisi aliqualiter esset de genere caloris, sol per eam agens non simile sibi generaret: quomodo hoc sit intelligendum per similitudinem ad Deum . . . . » 198

Species in intellectu potest haberi *mediate* et *immediate* » 344

Species intelligibilis licet immaterialis, et intellectui praesens aliquo modo, non tamen est in intellectu per modum objecti terminantis actum, seu in esse objectivo, sed tantum in habitu . . . . » 321

Quaecumque una specie cognosci possunt simul possunt intelligi; quomodo intelligatur . . . . » 330, seqq.

Quomodo species intelligibiles sint ejusdem generis . » 333

Intellectus non potest simul actuari pluribus speciebus intelligibilibus; quomodo intelligendum . . . . . » 331, seq.

Species quae est in sensu et imaginatione potest in subiecto immateriali simul cum intellectu agente causare similitudinem repraesentativam naturae, non autem acciden-

tium materialium . . . . » 381

Speculum. Non potest videri aliquid in speculo nisi et speculum videatur; quid valeat in ordine ad singularium cognitionem . . . . . . » 384

Spes - Spei et desiderii objectum, est bonum non quidem obtentum aut habitum, sed obtinendum aut non habitum » 505

Distinctio inter spem ut est passio appetitus sensitivi, et spem quae nominat actum voluntatis. . . . . » 505

Sphaera - In inferioribus sphaeris aliqua pars orbis pertransit aliquod signum superioris orbis in minori tempore quam totus orbis, et supraema sphaera pertransit prius, secundum partem et in minori tempore, aliquod signum superioris orbis imaginati, quam secundum totum . . . . » 116

Subiectum - Esse de ratione, et definitione subiecti, dupliciter accipi potest: formaliter et virtualiter . . . . » 56

De subiecto oportet praecognoscere quia est . . . » 387

Substantiae ratio est, quod sit res cui convenit esse non in subiecto: seu, res cui debetur esse non in alio . . . » 170

Substantia quae est genus non convenit Deo, cum eius ratio ei non conveniat . . » ibid.

Quomodo intelligatur dictum S. Thomae, quod in definitione substantiae non est ens per se » 170

Substantia est prior cognitione accidente. . . . . » 217

Duorum non est unum esse si substantialiter distinguantur . . . . » 253

Aliqua substantialiter distingui, potest dupliciter intelligi » ibid.

Separatae substantiae orbium coelestium motrices. » 78

In cognitione substantiarum separatarum ex sensibilibus, sufficiunt species sensibiles quae aliquo modo sunt remotae similitudines illarum . » 381

Superlative aliquid dici et *per superabundantiam*, non est idem omnino . . . . » 248

Supernaturalis de Deo cognitio, talis est non modo comparando intellectum possibilem ad agentem, sed etiam ad actualem notitiam in se . » 28

Supernaturalis finis, appetitu naturali consequente cognitione, non inconvenienter appeti potest . . . . » 40

Ad supernaturalem veritatem manifestandam, non debet esse intentio ut adversarius convincatur, sed ut contrariae rationes solvantur, et veritas ex auctoritate, miraculis confirmata, ostendatur: verisimiles tamen rationes inducere non est inutile . . . . . » 52

Suppositum in entibus est triplex; increatum, quod est Deus; creatum immateriale, quae sunt intelligentiae; et creatum materiale, quae sunt substantiae compositae ex materia et forma . . . » 132, seq.

Quo sensu suppositum includit essentiam et accidentia individuantia . . . . . » 134

Apud Theologos aliquid incipit esse suppositum alicujus naturae, et tamen non incipit simpliciter esse. . . . . » 175

T

Temperantia non solum perficit hominem in seipso, sed etiam in ordine ad bonum ci-

vile . . . . » 525

Tempus est numerus motus . . . . » 87

Tempus, est mensura motus . . . . » 119

Ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in motu . . . . . » ibid.

Tempus in actu non erit, nisi anima sit, in potentia vero erit, licet anima non sit . » 89

Tempus, non existente anima est utcumque . . . . » ibid.

Quid sit formale in tempore . . . . » 89

Tempus aliquo modo *continuum,* et aliquo modo *discretum* . . . . » 88

Quomodo in esse substantiali rei temporalis inveniatur successio . . . . » 90

Nullum esse substantiale, ut sic, ex se sub tempore cadit . . . . » 119

Esse invariabile non attingitur tempore nisi per accidens: quomodo intelligendum » 120

Tempus est mensura rei successivae et divisibilis, scilicet motus . . . . » 389

Tempus et motus dividuntur in partes successivas . . » 389

Thomas (S) — Non omnes rationes a S. Thoma in hoc contra Gentiles libro positas, esse pro demonstrativis defendendas . . . . » 52

Timoris obiectum est malum quod potest inesse . . » 506

Trahens nunquam separatur a tracto: quomodo intelligendum . . . . » 130

Trinitas Personarum demonstrative probari non potest » 276

Tristitia est ea qua quis tristatur de bono alterius, inquantum accipit illud ut sibi malum . . . . » 506

Tristitiae et doloris obiectum est malum inhaerens . » 505

U

Unitas est potentia omnis numerus . . . . » 428

Omnem multitudinem praecedit unitas . . . . » 107

Hoc modo unumquodque habet unitatem quo habet esse: quomodo intelligatur » 137 et seq.

Unitas transcendens non est idem cum unitate numerali » 138

Unitas transcendens dicit essentiam rei cum indivisione » 138

Unitas quantitativa convenit rebus materialibus tantum » ibid.

Unitas simplicior est et abstractior, atque ideo perfectior puncto, quod supra indivisibilitatem addit positionem in continuo . . . . » 430, seq.

Universale non potest esse in natura nisi limitatum aliqua differentia, nec potest perfecte cognosci nisi cognitis differentiis . . . . » 374

Universale et singulare sunt differentiae entis aut passiones . . . . » 374

Universalitas et abstractio est tantum in intellectu, universale autem est ens reale in rebus existens . . . . . » 173

Natura universalis extra intellectum, non est realiter distincta a natura singulari. » 376

Aliud est dicere: *universale non est nisi in intellectu*; et aliud dicere: *universale non est aliquid praeter multa nisi in intellectu.* Primum est falsum, secundum est verum » 172

Cognoscens perfecte aliquam naturam universalem, cogno-

scit modum quo natura illa haberi potest . . . . . » 305

Natura universalis in ordine ad cognitionem dupliciter considerari potest . . . . . » ibid.

Universalis natura communicatur diversimode a modo quo natura divina creaturis communicatur . . . . . » 306

Esse Universale differt quam maxime ab Esse Divino » 176, seqq.

Universi ordo, suppositis rebus quae nunc sunt, melior esse non potest . . . . » 249

Bonum ordinis universi nobilius est qualibet parte universi . . . . » 434

Ad universi perfectionem requiritur ut in ipso contineantur omnes gradus communes et transcendentes entis. . . » 489

Ordo universi exigit causas variabiles . . . . . . » ibid.

Bonum universi est ratio quare Deus vult unumquodque bonum particulariter . . . » 496

Univoce praedicari, est secundum unam et eandem omnino rationem pluribus convenire . . . . » 202

Univoca sunt quorum ratio substantiae est eadem et secundum formam, et secundum essendi modum. . . . . » 206

Univocatio *physica* et *logica*: *prior*, est ea in qua consideratur ratio et esse rei; *posterior*, in qua sola rei ratio consideratur . . . . . . » 206

Effectui univoco convenit quod similitudo ejus sit in causa et secundum esse naturale et secundum eandem rationem . , . . . » 206

Omne univocum, etiam univocatione metaphysica, dicit unam formam ab omnibus univocatis abstrahibilem. . . . . » 207

Univocum dicit aliquid simplicius univocatis, aequivocum autem et analogum non est simplicius quolibet analogato et aequivocato, immo magis compositum . . . » 208, seq.

Quod dicitur secundum prius et posterius non univoce praedicatur » 210

Univocum cuilibet inferiorum secundum participationem convenit . . . . » 210

Univoca significant *unitatem nominis dicti de pluribus, cum unitate etiam rationis* . . . . . » 232

Unum.. — Illud quod est unum formaliter in multis, distinguitur formaliter ab eo quod in illis multiplicatur. . . . . . » 161 et seq.

Quod sufficienter fit uno posito, melius est per unum fieri, quam per multa . . . . » 249

Quanto res perfectius ens fuerit tanto oportet ut perfectiori modo sit unum . . . . » 256

Ubi unum est ratio alterius, ibi quodammodo est unum . . . » 331

V

Variabilitas et mutatio sequitur realem potentiam, non autem logicam . . . . » 477

Velocitas respectu spatii considerata . . . . » 116

Verbum seu conceptio intellectus est necessaria in intellectione ut obiectum sit debite praesens intellectui, et ut habeat esse abstractum a conditionibus materialibus.. . . . . » 315 et seqq.

Causae hujus necessitatis divisim accipi possunt . . . . . » 320

Intellectus noster nihil potest intelligere naturaliter nisi formando verbum . . . . » 317

In intellectione rerum materialium speciali ratione necesse est ut intellectus noster formet verbum . . . . » 317

Species intelligibilis et verbum ab ea expressum habent rationem unius perfecti et totalis repraesentativi rei intellectae intellectui » 319

Verbum formatur ab Angelo cognoscendo se . . . . » 317

Et etiam cognoscendo alia a se per speciem intelligibilem . . » 318

De beatis potest utrumque sustineri; quod forment verbum in quo divinam essentiam intuentur, et quod non forment . . . . » 318

In hypotesi quod beati forment Verbum de Deo viso, quomodo illa visio immediata dicatur. . » 319

Deus cognoscendo se et alia habet verbum et intentionem intellectam . . . . » 320

Verbum per ipsum actum intelligendi producitur . . . » 321, seqq.

Actus intellectus differt realiter ab ipso verbo . . . . . . » ibid.

Verbum est intrinsecum et colligatum actui intelligendi, quia per actum productum, sed ab ipso realiter distinctum » 323

De ratione verbi non est causare amorem per modum efficientis, sed tantum per modum formae specificantis . . . » 275

Veritas est adaequatio intellectus et rei . . . . . » 349

Quid intelligatur, quando dicitur: veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est. . . . . . » 349

Divina veritas est prima et summa veritas . . . . . » 369

Intellectus divinus est veritatis mensura . . » 365 et 370

Quantum ad habitudinem intellectorum, non inconvenit in Deo esse multas veritates, repugnat autem quantum ad actum intelligendi. . . . . » 51

Veritas primo et per se est in intellectu . . . . » 366, seq.

Veritas dicitur esse proprie in intellectu, dupliciter; proprietate rei, et proprietate *locutionis* . . . . » 363

Dum producuntur res in esse, communicatur eis veritas divina . . . . » 18

Veritas divina dicitur antonomastice veritas. . . . » ibid.

Falsitas contra divinam veritatem, religioni est contraria . . . . » 21

Veritas dicitur ultimus finis universi, inquantum intellectus est ejus prima causa, inquantum vero est ejus etiam proxima causa, proximus quoque finis dicitur . . . . » 20

Veritas intellectus nostri ab ipsa re mensuratus . . . » 365
(cum *nota*) . . . . » ibid.

Veritas intellectus angelici mensuratur a primo intelligibili quod est Deus . . . . . » 370

Veritatem mensurari a veritate rei, et a re, differunt » 371

Ita est dispositio rerum in veritate sicut in esse. » 18, 369

Veritas cognitionis et enunciationis super esse rei fundatur . . . . » 405

Veritas rei, et veritas praedicationis . . . . » 247

Veritas est similitudo intellecta, existens in intellectu sive simplici, sive componente et dividente, per quam intellectus rei intellectae conformatur . . . . » 359, seqq.

Intellectus simplex per se semper est verus, licet non sit verus tanquam cognoscens veritatem . . . . » 361

Veritas cognoscitur ab intellectu secundum quod reflectitur supra actum suum et similitudinem; quomodo sit intelligendum . . . . » 353

Veritas non dicit tantum respectum adaequationis, sed absolutum cum respectu, tam ex parte rei, quam ex parte intellectus. . . . . . . » 364, seq.

Veritas est in aliquo *subje-*

ctive etiam in simplici apprehensione, *objective* in sola compositione et divisione. » 361, seq.

Veritatem consequi intellectum quando jam usque ad compositionem pervenit: quomodo intelligatur. . . » 363, seq.

Ad veritatem intellectus, ut res cognoscens est, non requiritur quod sit cognita . . » 360

Veritatem rei esse proprietatem sui esse quod stabilitum est ei; quomodo intelligatur » 365

A veritatis inquisitione plurimi retrahuntur variis de causis. Veritati cui ratio humana experimentum non praebet, fidem adhibentes, non leviter credunt. . . . . » 41

Veritas divinorum, duplex est, non ex parte Dei, sed ex parte cognitionis nostrae . » 51

In veritatis apprehensione, duo includuntur: actus intelligendi et habitudo adaequationis ad rem intellectam. . » ibid.

Veritas dupliciter accipi potest . . . . » ibid.

Quomodo cognitio sit veritatis effectus . . . . » 350, seq.

Veritas in intellectu dupliciter invenitur, ratione speciei, et ratione conceptus. . . » ibid.

Verum convertitur cum ente et addit respectum perfectivi » 18

Res dicuntur verae *simpliciter* in comparatione ad intellectum divinum, relate vero ad intellectum humanum *secundum quid.* . . . . . » 365

Sicut ratio veri consistit in adaequatione intellectus et rei, ita ratio falsi in inadaequatione. . . . . » 45

Vera et falsa cognitio sunt contraria, verum autem vero non contrariatur . . . . » ibid.

Maxime vera, sunt maxime entia. . . . . » 81

Unum verum est verius altero: quomodo intelligatur. . . . . ibid et seq.

Verum est perfectio intellectualis operationis sicut terminus ejus . . . . . . » 364

Verum quod est in rebus convertitur cum ente secundum praedicationem, et verum quod est in intellectu convertitur cum ente secuudum repraesentationem . . . . » 369

Verum est in anima, bonum est in rebus . . . . » 425 seq.

Violentum dicitur, quod ab extrinseco principio fit, nulla in passo ad illud inclinatione existente, immo existente inclinatione ad oppositum » 207 et seq

Virtus *bonum facit habentem et opus ejus reddit bonum* » 237

De ratione perfectae virtutis est, ut faciat facultatem bene operandi et bonum usum talis facultatis . , ... » 530

Virtutes divinae, nostrarum sunt exemplares . » 533 et seqq.

Virtus humana est duplex: quaedam ad *activam* vitam pertinens; quaedam ad *contemplativam* . . . . » 38, 524

Virtutes morales faciunt rectitudinem actus in ordine ad bonum civile. . . . . . » 525

Virtus nominat principium actionis. . . . . » 265

Omnis virtus naturalis creaturae est a Deo qui **ipsam ad operationem applicat**. . » 532

Illa propositio: *virtus materialis. non semper agit secundum totum suum posse, sed secundum dispositionem subiecti*, quomodo sit vera . » 128

Virtus infinita in magnitudine, est impossibilis . . . . . » 129

Virtus regia ad omnia ex-

tenditur, ad quae diversae potestates sub ipsa ordinem habent . . . . » 200

Virtus superior se extendit ad omnia in quae inferior potest, et adhuc in plura; quomodo sit intelligendum » 375 et seq.

Illud quod potest virtus inferior potest superior, aut eodem modo aut eminentiori » 376, 377

Non cognoscitur perfecte virtus nisi cognoscantur omnia in quae potest . . . . . . » 428

Virtutis quantitas primo attenditur *in radice*, et secundario per comparationem ad obiecta» ibid.

Virtus quanto est fortior tanto est magis unita . . . . » 429

Visio. — Videns ipsam divinam essentiam non potest Deum uno nomine nominare, quia non potest formare unum conceptum adaequatum divinam essentiam repraesentantem . . . . » 201

Vita significat absolute essentiam moventis seipsum ; et vivere, habere talem essentiam » 547

Significat etiam actum essendi ejus cui convenit movere seipsum . . . . » ibid.

Rem viventem, esse nobiliorem corpore non vivente ; intelligendum est simpliciter et absolute . . . . . . » 111

Ea quae sunt et vivunt, sunt perfectiora quam ea quae sunt tantum . . . . . » 180 et seq.

Vivere et esse, dupliciter considerari possunt ; ut vivere includit esse aliquid superaddens; et ut ratione distinguuntur praecisione facta unius ab alio. *Primo modo,* vivere est perfectius quam esse. *Secundo modo,* esse est perfectius quam vivere . . . . » 181

Voluntas est de genere potentiarum appetitivarum . » 451

Voluntatis potestas excludit quidem determinationem ad unum, ut violentiam causae extrinsecae moventis, **non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari** (cum *nota*) » 426

Voluntas supra intellectum fundatur, et volens supra intelligens . . . . » 443

In prima voluntatis motione aliqua saltem confusa notitia praecedit illam. Ad quam notitiam intellectus movetur a superiori extrinseco intellectu » 334

Quid sit intellectum proponere voluntati objectum et praesentare . . . . » 272

Voluntatis obiectum est bonum simpliciter, appetitus autem sensitivi, bonum sensibile » 508

Voluntas aliter se habet ad bonum et malum, et aliter visus ad visibile et invisibile . . » 508

Voluntas ab apprehensione *dupliciter* moveri potest ; ad *quaerendum* id quod apprehendit, et ad *quiescendum* in re apprehensa . . . . . . » 560

Repugnans enti non potest cadere sub voluntate, ex ea parte qua enti repugnat; ratione vero alicujus adjuncti potest cadere sub voluntate. . . » 487

Voluntas comparatur ad rem volitam per suum objectum formale . . . . » 465

In voluntatis obiecto est communis ratio *formalis* per modum *moventis* quae est ratio boni ; et est ratio particularis per modum *terminantis*; secundum primam rationem voluntas in actum prosecutionis nihil vult nisi sub ratione bonis; secundum alteram, potest velle malum » 542

Voluntati esse ad utrumlibet *dupliciter* potest convenire —

Uno modo *ex parte sui*, alio modo ex parte *ejus ad quod dicitur*, primus est potius imperfectio virtutis, secundus pertinet ad virtutis eminentiam » 477

Voluntati divinae convenit esse ad utrumlibet non ex parte sui, sed ex parte aliorum a se . . . . » ibid.

Voluntas nostra est potentia ad utrumlibet, et *in* potentia ad utrumlibet; voluntas divina est potentia ad utrumlibet, quia non est necessaria habitudo ad utrumque oppositorum, sed non est *in* potentia ad utrumlibet, sed semper in actu ad unum oppositorum determinata » 478

(*Cum nota ibid.*)

Voluntas divina est potentia ad utrumlibet secundum potentialitatem *logicam*, non autem *realem* . . . . . . » 478 480

Pertinet ad quandam decentiam et convenientiam voluntatis, ut velit aliis communicare bonum volentis. . . » 476

Volenti convenit communicare bonum voluntarie et libere, sicut res naturales naturaliter communicant . . . . . » 476

Voluntas est finis, electio autem eorum quae sunt ad finem . . . . . » 500 et seq.

Volumus aliquid vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur » 474

Voluntas quomodo se habeat agendo et patiendo quantum ad volitionem finis . . . . . . » 150

Voluntas a Deo movetur ad volitionem finis . . . . » ibid.

Voluntas ut actuata volitione finis, tanquam ratio agendi, elicit volitionem ejus quod est ad finem » 273

Voluntas eodem actu fertur in finem, et in id quod est ad finem » 481

Voluntas potest velle finem absolute, et sub ratione causae finalis aliorum . . . . » 471

Voluntatem moveri a fine est ipsam inclinari in finem ex apprehensione ipsius finis, non autem ex impressione alicujus formae » 272

Voluntas respectu volitionis finis non est proprie passiva, si accipiatur passivum ut respondet vere activo et efficienti; si autem accipiatur pro omni indeterminato quod natum est a quocumque determinari, potest dici passiva. Est tamen proprie passiva respectu volitionis eorum quae sunt ad finem » 275

Volens fertur in volitum quia volitum est talis naturae in se . » 475

Volens dicitur aliquid velle secundum quod voluntas in volitum inclinatur actu elicito, super quem fundatur habitudo volentis ad volitum . . . . » 465

Aliud est esse non volentem *simpliciter*, et aliud *respectu hujus* » 468

VOLUMINIS PRIMI

FINIS

IMPRIMATUR

Fr. Albertus Lepidi O. P. S. P. A. Magister

IMPRIMATUR

Franciscus Cassetta Pater. Antioch. Vicesgerens

ERRATA — CORRIGE

Pag.	26	**Lin.**	40	inquantum	, inquam,
»	32	»	43	Ut in inquit	ut inquit
»	36	»	1	ad quintum	ad secundum
»	47	»	3	ipsa	ipse
»	»	»	22	*et seqq.* visibilem	risibilem
»	73	»	38	illud spatium, aliquid	illud, spatium aliquod
»	84	»	17	quoniam	quando
»	103	»	43	unitae	unite
»	111	»	30	Dicut	sicut
»	123	»	31	ad causam	causam
»	125	»	31	moverent	moveret
»	127	»	1	diei	dici
»	130	»	21	qua trahitur	quae trahitur
»	»	»	22	qua expellitur	quae expellitur
»	133	»	38	nec re	nec se
»	139	»	29	in se	in re
»	144	»	24	per motus	per motum
»	156	»	14	non tamen	non tantum
»	189	»	14	et causatibus	atque causatis
»	207	»	38	abstrahibilitem	abstrahibilem
»	220	»	5	habitudine	habitudinem
»	252	»	15	acquiretur	acquireretur
»	256	»	38	necesse	necesse esse;
»	277	»	2	natura	naturam
»	280	»	16	*quum*	*quam*
»	282	»	22	scilicete	scilicet
»	287	»	14	reclusa	seclusa
»	292	»	12	*specie*	*speciem*
»	319	»	24	nullam alium	nullum aliud
»	323	»	29	in ipso	in ipsa
»	332	»	17	dangelo	de angelo
»	334	»	28	ultimur	utimur
»	»	»	32	aut	autem

Pag.	336	**Lin.**	5	distinctia	distincta
»	356	»	25	hanc	hac
»	359	»	30	solum	non solum
»	376	»	20	concreta	concrete
»	381	»	40	et	ex
»	400	»	27	non esse disposita **etc.**	non esse.
»	409	»	38	quo eo	pro eo
»	456	»	40	*considerantur*	*desiderantur*
»	503	»	18	propter	praeter
»	518	»	15	cum cum	cum
»	536	»	19	in ipso	in ipsa
»	532	»	11	alium	aliud
»	537	»	26	esse ejus	esse rei
»	567	»	17	Ser	Per
»	»	»	18	pantheismu	pantheismus

Quod si aliud mendum typographicum in interpunctione, vel litterarum collocatione inobservatum irrepserit, id eruditi lectoris acumen deprehendet facile, atque emendabit.

4 Voll

CT 24

n. 243